Verbum Caro

VOLUME XIII (N° 49)

ÉDITORIAL

Le Frère Prieur de Taizé écrivait, l'an dernier, l'éditorial du numéro de janvier, orienté dans le sens de la recherche œcuménique, à l'occasion de la semaine de prière pour l'unité des chrétiens. A la même époque il enregistrait un dialogue avec Monseigneur Georges Chevrot, curé de Saint-François-Xavier à Paris, qui décédait peu de temps après la parution de ce disque[1]. *Il nous a semblé opportun, un an après la mort de cet apôtre de l'Unité, de publier un fragment de ce dialogue, dans le style parlé, qu'il faut lire avec le souvenir des intonations si vivantes de Mgr Chevrot.*

Fr. P. *Autour de nous, beaucoup se posent la question : mais quand viendra cette Unité ?*

Mgr Ch. *Oui, tous nos fidèles qui prient se demandent : quand viendra cette unité ? Il faut nous en remettre entièrement à Dieu ! Nous avons détruit son œuvre ; il la réparera, quand il voudra.*

Fr. P. *Il me semble que, déjà, il y a un moyen qui nous est offert, à nous tous les chrétiens. Ce moyen je l'appellerai l'esprit d'ouverture. Pour faire un bout de chemin avec le chrétien qui est en face de moi, mais qui s'exprime et qui prie autrement que moi, je dois essayer d'entrer dans sa prière, dans sa réflexion, de savoir pourquoi il pense et prie autrement que moi. Et dès ce moment, il n'y a plus de place pour la polémique. Plutôt que de juger ainsi de l'extérieur, ne devons-nous pas davantage essayer de comprendre, à l'intérieur de l'Eglise ?*

Mgr Ch. *Et c'est justement l'objet de cette Semaine de l'universelle prière. C'est que nous suspendons tout le reste pour être uniquement dans la prière, unis les uns et les autres dans la prière, en demandant au Seigneur qu'il réalise ce que... tenez, la phrase si bonne de l'abbé Couturier : "Laissons prier en nous le Seigneur, donnons-lui notre pensée, notre cœur, nos voix pour que ce soit lui qui dise : Qu'ils ne fassent qu'un".*

Fr. P. *Il y a dans l'Eglise, il y a derrière nous, parmi tous les témoins de l'Eglise, dans la communion des saints, il y a un témoin de cette unité que je me rappelle constamment, c'est saint François d'Assise... Il aurait pu juger les institutions, les coutumes, l'endurcissement de certains chrétiens de son temps. Et cela précisément il ne l'a pas voulu. Il a préféré la mort à lui-même parce qu'au fond...*

Mgr Ch. *Il n'a pas maudit les riches, il s'est fait pauvre.*

Fr. P. *Absolument ! Il a attendu avec une ardente patience, et cette attitude d'ouverture a suscité très certainement, un jour, des renouveaux.*

Mgr Ch. *Des renouveaux comme vous le dites ! Et c'est justement en quoi la prière est pour nous la grande espérance, la grande certitude que l'unité se réalisera, parce que nous nous abandonnons entièrement à la volonté du Seigneur. Instinctivement nous retournons en arrière : tenez, c'est comme lorsque les apôtres, le jour de l'ascension, demandent au maître : "Est-ce maintenant que tu vas reconstituer le Royaume d'Israël ?". Bien sûr, ils pensaient à David, à Salomon ; c'est ça qu'ils voulaient restaurer. Mais Jésus ne veut pas de restauration, il leur prépare du nouveau ; ils vont faire une création. Eh bien ! je pense que nous aurions tort de nous dire "mais on va revenir en arrière". Non ! l'histoire est faite, le passé est passé. Le Seigneur ne se répète pas, le Seigneur multiplie ses inventions. Il nous prépare une Eglise où nous serons tous réunis. C'est cela que nous attendons avec une foi inaltérable !*

[1] **Disque *Studio S.M. 45-10* "Prière pour l'unité". Face A : Office chanté (psaumes, lectures, répons, pour l'unité de l'Eglise). Face B : Dialogue entre Mgr Chevrot et le Prieur de Taizé.**

Méditation sur l'Unité

(Prédication du R.P. Mennessier, O.P., à la messe télévisée du 19 janvier 1958)

Mes frères,

Depuis ces derniers dimanches nous invitons les lointains témoins de notre assemblée dominicale à ne pas se contenter d'y voir un spectacle de qualité, mais, s'ils sont chrétiens, à s'associer à la louange que nous offrons au Seigneur.

Je voudrais aujourd'hui, et je vous dirai sous quelle forme précise tout à l'heure, vous demander d'unir votre prière à la nôtre pour la grande cause de l'unité chrétienne.

Vous n'ignorez pas, je pense, que du 18 au 25 janvier, c'est-à-dire de la fête du Siège Romain de saint Pierre à celle de la conversion de saint Paul, tous les chrétiens de l'univers, à quelque confession qu'ils appartiennent, sont pressés de prier ensemble le Maître du Royaume pour que, au delà de toutes les dissidences, il daigne réaliser et manifester l'unité visible de ceux qui se réclament de son nom.

Semaine de l'Unité, disons-nous. Semaine de prière — née, il y a cinquante ans exactement, d'une initiative de deux pasteurs anglicans — mais qui s'anime à la prière même du Christ, à sa prière Eucharistique au soir de la Sainte Cène : Père, qu'ils soient un ! — à cette angoisse qui prolongeait son agonie : Père, qu'ils soient parfaitement un, pour que le monde reconnaisse que tu m'as envoyé !

Frères, ressentez-vous cette angoisse ?

Etes-vous vraiment chrétiens, si ce grand déchirement, depuis des siècles, de l'unité, ne vous étreint...

Oh, je sais bien ! Les catholiques que nous sommes puisent assez communément dans le sentiment qu'ils ont de la plénitude religieuse qu'ils trouvent dans leur Eglise, une sorte de sécurité spirituelle qui leur ferait volontiers oublier un tel drame.

N'avons-nous pas conscience — quand nous dépassons, bien

sûr, les routines et les conformismes qui sont la tentation de toute collectivité, et tout l'extérieur de ce grand appareil administratif, avec son inévitable poids d'humanité — de trouver, dans la continuité vivante de notre Eglise un admirable équilibre de la Tradition et de la vie.

Et qui n'admire aujourd'hui — non sans étonnement parfois chez nos frères protestants, mais avec chez certains, chez beaucoup d'entre eux, un joyeux sentiment d'action de grâces — que l'Esprit saint y soit puissamment à l'œuvre :

Expansion missionnaire, traditionnelle certes, mais de plus en plus ouverte au respect des singularités culturelles, en même temps qu'un authentique esprit évangélique anime ce qu'on peut appeler la mission du dedans.

Action catholique, qui tend à faire de l'Eglise un vrai peuple de Dieu, en réveillant chez les laïcs eux-mêmes le sens de leur vocation apostolique, de leur propre participation à l'unique sacerdoce de Jésus-Christ.

Qui surtout ne reconnaît l'action de l'Esprit saint dans ce renouvellement du sens de la Parole de Dieu : je veux dire des Saintes Ecritures, source de toute foi chrétienne, mais plus que jamais, grâce au renouveau parallèle du sens liturgique, entendues, comprises, vécues au sein d'une communauté priante qui revit dans la célébration eucharistique le mystère du salut.

Quoi donc ! Frères chrétiens qui m'entendez, et peut-être appartenez à d'autres confessions — suis-je en train, sous couleur de prêcher l'Unité, de faire tout bonnement l'apologie de l'Eglise Romaine ?

Non. Je porte simplement mon témoignage. Ce que je viens de dire, aussi bien, je l'ai lu sous la plume d'observateurs protestants. Mais si je l'exprime à mon tour ici, c'est pour dire à mes frères catholiques : Attention ! Ce qui fait notre sécurité peut aussi faire notre suffisance. Dieu seul est maître de son Royaume. Dieu seul est maître de ses dons ! Regardez donc hors de vous : Voyez vos frères chrétiens qui par le monde s'efforcent eux aussi, et avec quelle angoisse, vers l'*Unam Sanctam*, vers cette unité qui doit visiblement témoigner de la charité du Sauveur.

L'œcuménisme est ce mouvement qui, dans les confessions chrétiennes séparées de Rome s'efforce vers le rassemblement des communautés diverses qui se réclament de l'Evangile. L'Orthodoxie s'y joint, tout en marquant fortement les frontières que

lui impose sa conception traditionnelle de l'Eglise.

Qui peut douter que là aussi l'Esprit saint ne soit à l'œuvre ! Le protestantisme cherche, pas à pas, selon la voie qui lui est propre — et qui est celle de la Parole de Dieu — cette unité qui est comme une exigence du nom même qu'il porte : *Pro - testari*, ce qui signifie non point "s'insurger contre", comme on l'imagine quelquefois, mais "témoigner pour" — témoigner pour l'Evangile. Mais comment le faire dans la division !

Il est notable que de plus en plus les conférences œcuméniques mondiales, telle celle d'Evanston en 1954, trouvent dans une conscience plus vive de la vocation missionnaire des disciples du Christ l'exigence de l'unité visible de son Eglise. Père, qu'ils soient un, pour que le monde connaisse que tu m'as envoyé ! La division apparaît — ce sont les termes d'Evanston — comme un scandale intolérable à ceux qui ont conscience de devoir annoncer la totalité de l'Evangile à la totalité du monde présent.

Comprenez bien. Il ne s'agit pas simplement de coordonner des efforts pratiques, en vue d'une action plus efficace, fût-ce pour mieux étendre la bienfaisance d'une charité soucieuse de subvenir à toutes les misères matérielles ou morales. C'est du signe même qui accrédite la Parole de Dieu qu'il s'agit ! L'exigence d'unité est désormais perçue comme le signe visible et nécessaire de la foi en Jésus-Christ, comme une condition même de l'être du disciple.

Voilà où nous en sommes. Mais par un apparent paradoxe, c'est à ce point de la rencontre et du dialogue, quand une connaissance mutuelle loyale a dissipé les ressentiments historiques, les préjugés, les incompréhensions, quand cessent les polémiques purement défensives et les apologétiques agressives, quand on a cessé soi-même de se définir comme anti-quelque chose, que les plus sérieuses difficultés se font jour. Se découvrent alors les vrais problèmes, ceux qui semblent engager nos fidélités les plus profondes... Et c'est alors que se prononcent — de part et d'autre — les *non possumus* : "Nous ne pouvons pas" !

Alors ? Faut-il s'en scandaliser ? — Ne soyons pas superficiels. La réalisation de l'unité religieuse n'est pas une facilité sentimentale, ni un compromis des consciences. Il ne suffit pas aux frères longtemps séparés de s'embrasser dans un mutuel pardon des injures, et puis on chemine désormais côte à côte...

Le Seigneur de l'Eglise — son seul Seigneur — est le Maître de la Vérité. Celle-ci certes se réfracte en toute la diversité de nos

mentalités humaines. C'est normal. Mais vient le point où nous éprouvons qu'il ne s'agit plus seulement de réfraction mais de brisure... où notre foi même nous paraît en cause.

Non Possumus : Ces mots pourraient exprimer le découragement, confirmer la rupture. C'est là un sens qu'ils ne peuvent avoir pour des chrétiens. Car ils ne peuvent traduire pour eux un simple parti pris humain. Ce qu'ils doivent signifier, c'est la remise que nous faisons de nos impuissances humaines à Celui qui peut tout, l'appel d'une confiance sans mesure à Celui à qui seul appartiennent le Règne, la Puissance et la Gloire.

L'appel de la prière... Et c'est pourquoi mes frères — et je m'adresse à tous les chrétiens qui m'entendent en ce moment — je vais vous demander — avant que la liturgie à laquelle vous assistez se poursuive par l'affirmation de notre *Credo* — de réciter avec moi cette prière, vraiment commune à tous, qu'est le "Notre Père".

C'est la prière du Royaume, la prière de l'Unité, où nous ne demandons à nul autre que Dieu de manifester la sainteté de son Nom, par l'avènement de son Royaume, dans l'accomplissement, *dès ici-bas*, de son dessein. La prière où, sur notre route terrestre, nous lui demandons de garder son Eglise de toutes les tentations, de nous garder d'être séparés de Lui par nos vaines divisions.

André-Ignace Mennessier, *Paris.*

Le mémorial des saints

Essai de compréhension évangélique d'un aspect de la piété catholique

Le culte des saints dans l'Eglise catholique est une difficulté parmi d'autres dans le dialogue œcuménique et la recherche de l'unité. Les chrétiens non-catholiques romains sont souvent heurtés par certains excès de ce culte, qui les empêchent d'en saisir l'origine théologique et le sens spirituel. Ils ont raison d'en condamner les abus. Bien des théologiens catholiques romains ne le font-ils pas eux-mêmes pour ramener la foi à sa pureté évangélique. Le Cardinal Ottaviani, pro-secrétaire de la Congrégation du Saint-Office, faisait naguère une mise en garde sérieuse contre l'exaltation de certains catholiques qui compromettent l'Eglise par leur manque de discernement spirituel [1].

L'Eglise orthodoxe observe, dans son calendrier, de nombreuses fêtes de saints de l'Ancienne et de la Nouvelle Alliance. L'Eglise anglicane a un office propre pour les fêtes des saints du Nouveau Testament. L'Eglise luthérienne a également suivi cette pratique dans de nombreuses régions [2].

Ce mémorial des saints a-t-il des fondements bibliques et théologiques ? Il n'est pas possible, en quelques pages, de les examiner tous. Il s'agit simplement ici d'évoquer quelques données du Nouveau Testament, de l'Ancienne Alliance et de la tradition juive, leur prolongement dans la liturgie en Occident, pour permettre une compréhension évangélique du mémorial des saints dans l'Eglise à la seule gloire de l'unique Médiateur.

[1] *"Siate, cristiani, a muovervi più gravi"*, *L'Osservatore Romano*, 4 février 1951, p. 1.

[2] On lira, sur le mémorial des saints dans l'anglicanisme : *The Commemoration of Saints and Heroes of the Faith in the Anglican Communion*, rapport d'une commission désignée par l'archevêque de Canterbury, Londres 1957 ; sur l'histoire de la vénération de Marie dans le protestantisme allemand depuis la Réforme : R. SCHIMMELPFENNIG, *Die Geschichte der Marienverehrung im deutschen Protestantismus*, Paderborn 1952 ; et en français : *Dialogue sur la Vierge*, Lyon 1950 (Ronds-Points, 1), cf. nos pages sur "Marie dans la Bible et dans l'Eglise", p. 107-130 ; un excellent numéro de *La Maison-Dieu*, 52, 1957, "Le Sanctoral", est consacré au mémorial des saints dans l'Eglise romaine et les Eglises orientales ; pour une étude complète sur la communion des saints, nous renvoyons au livre, à paraître, de P.-Y. EMERY, frère de Taizé.

Le mémorial de Marie et des saints de la Nouvelle Alliance

Le mot μνημόσυνον (mémorial) se trouve dans les deux textes de Marc et de Matthieu qui racontent l'onction de Béthanie (Marc 14. 9 ; Matt. 26. 13). Jésus se trouve à table chez Simon le lépreux ; une femme entre, "avec un flacon d'albâtre contenant un nard pur, de grand prix". Elle brise le flacon et le lui verse sur la tête. Certains s'indignent en pensant à la valeur de ce parfum précieux. On aurait pu en donner le prix aux pauvres, faire une aumône. Mais Jésus prend sa défense : "C'est une bonne œuvre qu'elle a accomplie pour moi." Les pauvres sont toujours là ; on peut leur faire du bien quand on veut. Mais le Christ, lui, va bientôt quitter la terre. "Elle a fait ce qui était en son pouvoir, dit Jésus : d'avance elle a parfumé mon corps pour l'ensevelissement". Puis le Seigneur donne cette conclusion solennelle au récit : "En vérité, je vous le dis, partout où (quand) sera proclamée la (cette) Bonne Nouvelle, dans l'univers entier, ce qu'elle vient de faire sera dit aussi en mémorial d'elle (εἰς μνημόσυνον αὐτῆς)".

Il est question plusieurs fois, dans ce texte, de faire une bonne œuvre. Certains convives ont pensé à l'aumône qu'on aurait pu faire, œuvre bonne par excellence. Jésus déclare que le geste de la femme est une œuvre bonne, et il explique cette œuvre comme un geste de piété, celui d'une femme qui embaume un corps pour une sépulture. Ce que cette femme a fait équivaut largement à une aumône, à la sépulture d'un mort, deux gestes considérés comme une œuvre bonne. Rappelons les aumônes de Corneille qui sont montées en mémorial devant Dieu (Act. 10. 4), et l'œuvre de Tobit, l'ensevelissement des morts, qui fut présentée par l'Ange Raphaël en mémorial devant Dieu (Tob. 12. 12-13 ; 1. 15-20). La femme, que nous nommerons Marie dorénavant [3], a fait un geste d'amour et d'adoration devant le Christ, et celui-ci donne à cet acte la valeur d'une œuvre bonne, d'une aumône aux pauvres, ou de la sépulture d'un mort. Et le contexte appelle tout naturellement le terme de "mémorial, μνημόσυνον"[4]. Son geste de piété

[3] Pour la facilité ; ni Marc, ni Matthieu ne la nomment ; Jean, dans un texte analogue, l'identifie avec Marie, sœur de Lazare (Jean 12. 1-8).

[4] Le mémorial (*zikkaron*, *azkarah*, μνημόσυνον, ἀνάμνησις) désigne dans la Bible un acte liturgique, un acte de piété ou de charité, qui, tout en proclamant les merveilles de Dieu, rappelle les fidèles du Seigneur à sa miséricorde et implore sur eux ses bénédictions. Pour l'étude de ce terme biblique important, nous renvoyons à notre livre *L'Eucharistie, mémorial du Seigneur, sacrifice d'action de grâce et d'intercession.*

est un vrai mémorial devant Dieu, comme l'a été celui de Tobit, comme le sera celui de Corneille. Sa somptueuse offrande monte vers son Seigneur en mémorial, comme une prière, une aumône ou tout autre acte de charité.

Inscrite dans la tradition biblique, l'expression "en mémorial d'elle, εἰς μνημόσυνον αὐτῆς", ne peut pas signifier "à sa mémoire" ; elle ne désigne pas un simple souvenir, pas plus que le "εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν, pour mon mémorial", du Christ à la sainte cène. C'est bien dans la tradition du mémorial liturgique de l'Ancien Testament, symbole de l'offrande de soi en prière, et en œuvre, qu'il faut situer et interpréter cette expression [5]. Comme l'offrande de Tobit et celle de Corneille, celle de Marie est un mémorial devant Dieu. Le geste de Marie est une louange en acte qui la rappelle devant son Seigneur, c'est un mémorial d'elle et Dieu s'en souviendra. Ce mémorial n'est donc pas seulement un souvenir d'hommes qui se rappellent un acte exemplaire, mais surtout une louange qui montera comme la prière des saints présentée à Dieu par les anges : "...ce qu'elle vient de faire sera dit aussi..." On peut penser que ce "λαληθήσεται, sera dit" se rapporte à une proclamation des anges transmettant la louange des saints qu'ils présentent au Seigneur. Non seulement l'Eglise rappellera devant Dieu l'acte de Marie, mais les anges le porteront aussi à leur tour devant le Seigneur comme un encens (Ap. 5. 8 ; 8. 3). Cette forme passive rappelle le texte des Actes (10. 31) où il est clairement question de la Cour angélique du Seigneur : "Corneille, ta prière a été exaucée, et tes aumônes ont été rappelées devant Dieu."

Cette allusion à un mémorial angélique devant Dieu, qui rappelle la louange de Marie, est plus nette encore si tout le récit doit être compris dans un sens eschatologique [6]. Selon cette interprétation eschatologique, le ὅπου ἐάν a un sens temporel et non spatial ; il faut traduire : "quand", non "partout où" [7]. D'autre part, il faut rapporter "la proclamation de la Bonne Nouvelle dans l'univers entier" à la proclamation de l'Ange au Jour du Jugement : "puis je vis un autre Ange qui volait au zénith, ayant une Bonne Nouvelle éternelle à proclamer (εὐαγγελίσαι) à ceux qui demeurent sur la terre, à toute nation, race, langue et peuple, disant d'une voix puissante : Craignez Dieu et rendez-lui gloire, car elle est venue l'heure de son Jugement ; adorez donc Celui qui a fait le ciel et la terre et la mer et les sources des eaux" (Ap.

[5] J. JEREMIAS, *The eucharistic words of Jesus*, Oxford 1955, p. 103, considère cette interprétation comme très fortement probable ("*highly probable*") ; cf. E. LOHMEYER, *Das Evangelium des Markus*, Gottingen 1937, p. 295-296, et J. JEREMIAS, "Mark 14. 9", *ZNTW* 44, 1952/3, 103-107.

[6] J. JEREMIAS, *art. cit.*, donne ce sens eschatologique à Marc 14. 9.

[7] La traduction syriaque *sy*[s] comprend ὅπου comme une conjonction de temps (*kadh*) ; ὅπου ἐάν en Marc 9. 18 a également un sens temporel : "*Quand* il s'empare de lui, il le projette à terre..."

14. 6-7). Cet Evangile éternel, c'est la Parole de Dieu dans la création, promesse perpétuelle de l'amour de Dieu, qui sera proclamée une dernière fois avant le Jugement pour inviter tous les hommes à l'adoration [8]. La mention de cette proclamation solennelle dans le récit de l'onction de Béthanie situerait donc le mémorial de Marie en relation avec le Jour du Jugement. La parole de Jésus signifierait alors : "Quand sera proclamée la Bonne Nouvelle (éternelle, au dernier Jour) dans l'univers entier (par l'Ange volant au zénith), ce qu'elle vient de faire sera dit aussi (rapporté devant Dieu), en mémorial d'elle (pour que le Seigneur se souvienne d'elle au Dernier Jugement)" [9].

Il ne semble pas, cependant, qu'on puisse soutenir exclusivement cette interprétation eschatologique de la parole du Christ au sujet de Marie. En effet, l'expression "proclamer la Bonne Nouvelle, κηρύσσειν τὸ εὐαγγέλιον" a aussi dans l'Evangile de saint Marc une signification actuelle, désignant la prédication de l'Eglise (Marc 13. 10, 16. 15). Il n'est donc pas possible de ne voir ici que la proclamation angélique au Jour du Jugement, pas plus qu'il n'est possible d'exclure cette interprétation eschatologique. Il faut se contenter d'un certain mystère dans cette parole qui peut recouvrir les deux proclamations : de l'Evangile du Royaume par l'Eglise (Marc 13. 10, 16. 15 ; Matt. 24. 14) et de l'Evangile éternel par l'Ange (Ap. 14. 6-7).

Ce qu'il faut noter en tout cas c'est que la proclamation de la Bonne Nouvelle, actuelle ou finale, s'accompagnera du mémorial de Marie. L'Evangile du Royaume prêché par l'Eglise, ou l'Evangile éternel proclamé par l'Ange, sera accompagné d'un rappel de ce qu'a fait Marie, rappel devant Dieu pour qu'il s'en souvienne.

Cette présence de Marie, des saints, avec la proclamation de l'Evangile, n'est pas un simple rappel à la mémoire, c'est, comme le Christ l'a dit, un mémorial d'elle, au sens plénier. Son geste unique, rappelé avec l'Evangile, est présenté à Dieu en mémorial, pour qu'il se souvienne d'elle. Dans l'interprétation eschatologique, son geste sera pour elle une défense au Jugement Dernier, dans le sens où tout acte de charité, également, sera une défense pour chacun d'entre nous : donner à manger à l'affamé, à boire à l'assoiffé, accueillir l'étranger, vêtir les pauvres, visiter les malades et les prisonniers (Matt. 25. 35-40). Mais nous avons opté pour une interprétation plus large de la parole du Christ, plus conforme au texte. Il y aura un dernier mémorial de Marie à la proclamation finale de l'Evangile éternel par l'Ange (Ap. 14. 6-7), comme il y aura un dernier mémorial en notre faveur au Jugement Dernier,

[8] CH. MASSON, " L'Evangile éternel de Apocalypse 14. 6 et 7", *Hommage et reconnaissance à Karl Barth*, Neuchâtel-Paris 1946 (Cahiers théologiques de l'Actualité protestante, h.s. 2), p. 63-67.

[9] "*Amen, I say unto you, when the news (of victory) will be proclaimed, what this (woman) has done will be reported (before God), that (He) may remember her (at the Last Judgment)*" ; J. JEREMIAS, *op. cit.*, p. 163, note 3.

lorsque le Christ rappellera nos gestes de miséricorde pour "les plus petits de ses frères", c'est-à-dire pour lui (Matt. 25.40). Mais, il y a aujourd' hui déjà, avec la proclamation actuelle de l'Evangile du Royaume par l'Eglise, un mémorial de Marie, de son adoration et de sa charité, un mémorial de tous les saints, de leur foi et de leur vie, devant le Seigneur. Ce mémorial s'accomplit dans la liturgie de l'Eglise qui accompagne la proclamation de l'Evangile, et dans la liturgie céleste des Anges qui offrent les prières de tous les saints, comme un encens "sur l'autel d'or placé devant le trône de Dieu" (Ap. 8.3).

Le geste d'amour et d'adoration de Marie est une œuvre bonne qui monte devant Dieu comme un mémorial. L'Eglise, en rappelant ce mémorial, à l'occasion de la proclamation de la Bonne Nouvelle, s'associe à la prière de Marie, comme à celle de tous les saints, dans l'unité du Corps du Christ. Cette prière du mémorial, qui est d'abord en faveur des saints, tend à devenir une prière en communion avec eux pour le Corps du Christ tout entier. Le mémorial de Marie, comme celui de tous les saints, ne reste pas une prière individuelle au bénéfice d'un seul, mais, dans la communion du Corps du Christ, ce mémorial devient celui de toute l'Eglise pour toute l'Eglise. Ainsi, quand l'Eglise rappelle devant Dieu le mémorial de Marie, comme celui de tous les saints, elle présente au Seigneur ce que Marie a fait, sa consécration et son adoration qui restent une prière permanente, et elle unit cette prière à sa propre intercession actuelle pour tous les hommes. Le mémorial de Marie et de tous les saints, leur consécration dans la foi, la charité, les œuvres et la prière, est donc une intercession que l'Eglise présente avec la sienne, comme la sienne, en raison de la communion du Corps du Christ. La commémoration des saints dans la liturgie n'est donc pas premièrement, ou seulement, un souvenir pour stimuler les fidèles par leur exemple ; c'est d'abord, et surtout, la communion dans une même louange et dans une même intercession, des saints défunts, dont le mémorial de foi, de charité, d'œuvres et de prière subsiste devant Dieu, et de l'Eglise, qui présente ce mémorial avec sa propre prière. Bien entendu, en rappelant le mémorial des saints, l'Eglise célèbre essentiellement la grâce de Dieu dans leur vie, et se réfère à cette grâce pour que Dieu l'accorde encore aujourd' hui avec abondance. L'Eglise pourrait s'exprimer ainsi dans sa prière : "Souviens-toi, Seigneur, de Marie de Béthanie et de l'adoration qu'elle t'offrit ; sa louange est la nôtre ; c'est par ta grâce qu'elle a cru et aimé, agi et prié ; comme à elle dispense-nous l'abondance de ta grâce afin que, dans la communion de tous les saints, et soutenus par leur prière, nous puissions persévérer jusqu'à la fin et parvenir un jour avec eux à la gloire de ton Royaume, par Jésus-Christ, ton Fils, notre Seigneur et Dieu, qui vit et règne avec toi, dans l'unité du Saint-Esprit, à travers tous les siècles des siècles. Amen".

Ce mémorial des saints trouve sa place tout particulièrement au moment où l'Eglise, célébrant l'eucharistie, présente le mémorial par excellence, celui du Christ. C'est en Christ, pris dans le mémorial eucharistique du Christ, que le mémorial des saints, uni à la prière de l'Eglise, monte comme une adoration et une intercession vers le Père. Compris de façon isolée, le mémorial des saints peut devenir un culte illégitime des saints, où le Christ est mis à l'arrière-plan au profit d'une personnalité humaine, d'un héros. Pris, au contraire, dans la célébration du mémorial du Christ à l'eucharistie, le mémorial des saints, loin de ternir la gloire du Seigneur, en fait ressortir les multiples aspects et la puissante efficacité dans la foi, la vie et la prière de tous ceux qui lui sont consacrés.

Le mémorial des patriarches et des saints de l'Ancienne Alliance

C'est dans ce même esprit du mémorial des saints que nous devons lire les "Souviens-toi..." de l'Ancien Testament. Plusieurs fois, on y demande au Seigneur de se souvenir d'un patriarche, d'un saint de l'Ancienne Alliance, pour renouveler sa miséricorde. Evidemment, il ne s'agit pas de rappeler le mérite individuel d'un saint, mais la grâce qui lui a été faite, et qu'on demande au Seigneur de renouveler ; l'alliance établie avec un patriarche, et dont on se réclame aujourd'hui. Cependant, c'est un rappel de l'alliance de Dieu avec une personne particulière, dont la réponse à la vocation du Seigneur constitue un mémorial qui peut être présenté devant Dieu. Ainsi, après l'infidélité du Veau d'or, Moïse apaise Yahvé en priant : "Souviens-toi d'Abraham, d'Isaac et d'Israël, tes serviteurs, à qui tu as déclaré, en jurant par toi-même : Je rendrai votre postérité aussi nombreuse que les étoiles du ciel..." (Ex. 32. 13). Et dans un discours, Moïse raconte ainsi l'événement : "J'intercédai auprès de Yahvé et je lui dis : Mon Seigneur Yahvé, ne détruis pas ton peuple et ton héritage, lui que tu as délivré par ta grandeur et que tu as fait sortir d'Egypte à main forte. Souviens-toi d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, et ne fais point attention à l'indocilité de ce peuple, à sa perversité et à son péché... ils sont ton peuple, ton héritage, ceux que tu as fait sortir par ta grande puissance et ton bras étendu" (Dt. 9. 26-29). Et la prière de Salomon, à la dédicace du Temple, se conclut ainsi : "Yahvé Dieu, n'écarte pas la face de ton oint, souviens-toi des

grâces de David ton serviteur !" (II Chr. 6. 42).

Ce mémorial des saints de l'Ancien Testament est un thème de la réflexion juive à l'époque du Christ et il a pu influencer l'Eglise ancienne dans son acceptation du mémorial des saints. Les textes rabbiniques mentionnent souvent "les mérites" des pères qui nous valent des bénédictions actuelles. Si cette notion de "mérite" a pu prendre souvent le sens d'un marchandage où la vertu de l'homme obtient les grâces de Dieu, il faut préciser que l'Eglise ancienne n'a vu dans les mots "mériter" ou "mérite" que l'indication d'une dignité acquise au chrétien par la grâce, et la récompense qui vient couronner cette dignité [10]. Dans le commentaire rabbinique sur l'Exode, *Mekhilta*, on peut lire cette opinion de Rabbin Eléazar ben Azarya (entre 90 et 130) : "C'est par le mérite d'Abraham que nos pères sortirent d'Egypte suivant Ps. 105. 42,43..." [11]. Le texte du psaume cité est :

"Il se souvint de sa parole sacrée
envers Abraham son serviteur,
il fit sortir son peuple dans l'allégresse,
parmi les cris de joie ses élus" (Ps. 105. 42-43).

Gamaliel III dira (entre 190 et 220) : "Que ceux qui peinent pour la communauté le fassent au nom du ciel : car les mérites de leurs pères les soutiennent et leur justice demeure à jamais. Quant à vous (Dieu dit) : je vous attribue un salaire comme si vous aviez agi. [12] "

Déjà l'*Ecclésiastique* avait mis en évidence la relation entre le mémorial des pères et la bénédiction du Seigneur. "Leurs corps ont été ensevelis dans la paix et leur nom est vivant pour des générations. Les peuples proclameront leur sagesse, l'assemblée célébrera leurs louanges" (Sirach 44. 14-15). Le mémorial de Moïse est en bénédiction (45. 1), celui des Juges également (46. 11). Le mémorial de Josias est une mixture d'encens et le mémorial de Néhémie est considérable (49. 1,13). Le mémorial de Judas Maccabée sera en bénédiction à jamais (I Macc. 3. 7). Tous ces pères, tous ces saints qui ont été bénis de Dieu sont à jamais en bénédiction (*li berakah*, ἐν εὐλογίαις ou εἰς εὐλογίαν). Cette expression a un double sens. Elle veut dire que le mémorial des saints est une

[10] Cf. HIPPOLYTE, *La tradition apostolique*, 22, Paris 1946 (Sources chrétiennes, 11), p. 52 ; AMBROISE, *Traité sur l'Evangile de S. Luc*, II, 45 et V, 89, Paris 1956 (Sources chrétiennes, 45), p. 93 et 215. "Quant à *meritum* que le vocabulaire théologique nous a habitués à transposer purement et simplement : mérite, il s'en faut qu'il ait toujours ce sens chez S. Ambroise ; il n'est pas rare de le rencontrer désignant la récompense de ce que nous appelons le mérite, ou simplement un bienfait reçu, un avantage quelconque, un don" ; *id.*, p. 272.

[11] *Mekhilta sur l'Exode*, Ex. 13. 4, éd. Bonsirven, 68, p. 17 ; cf. *id.* 48, 76, 97, 106, p. 13, 19, 23, 25. Voir aussi, sur les "mérites" de Moïse et d'Aaron, le commentaire sur le Lévitique, *Sifra*, Lév. 9. 22, 26. 46, éd. Bonsirven, 176, 220, p. 39, 49 ; les *Sifré sur le Deutéronome*, Dt. 26. 14, 341, p. 77. Le "mérite" des pères se trouve encore dans les *Pirqé Abot* 2. 2, 13, p. 5 et les *Sifré sur le Deutéronome*, 13. 8, 302 bis, p. 69.

[12] *Pirqé Abot*, 2. 2, 13, p. 5.

occasion pour le peuple de Dieu de faire monter sa louange et d'être béni par le Seigneur. Le mémorial des saints est une bénédiction du Seigneur par l'Eglise et une bénédiction de l'Eglise par le Seigneur. Dans le premier sens la bénédiction est une louange, dans le second sens elle est une grâce. Le mémorial des saints fait l'objet d'une louange de la part du peuple de Dieu, mais aussi Dieu bénit son peuple à cause d'eux, de leur fidélité, de leur obéissance, de leur prière. L'Eglise peut rappeler la foi, l'espérance et la charité des saints dans son action de grâce et elle en recevra les bénédictions qu'ils ont eux-mêmes reçues de Dieu. Comme l'expriment les Proverbes :

"Bénédictions sur la tête du juste...
La mémoire du juste est en bénédiction" (10. 6,7).

C'est parce que le juste a reçu du Seigneur la bénédiction (*berakah*, εὐλογία) qu'il est pour l'Eglise une occasion de bénir le Seigneur et d'être bénie par lui, dans la communion des saints. Le mémorial du saint, comblé des bénédictions de Dieu, retombe en bénédictions sur le peuple de Dieu.

Calvin a vu une critique du mémorial des saints dans un texte d'Esaïe [13] : "Abraham ne nous reconnaît pas et Israël (Jacob) ne se souvient plus de nous ; c'est toi Yahvé qui est notre Père, notre Rédempteur, tel est ton nom depuis toujours" (63. 16). Il est exagéré de voir là une condamnation du mémorial des saints. Le prophète veut ici orienter la foi du peuple vers le Seigneur, seul Père et Rédempteur, et relativiser la mémoire d'Abraham et de Jacob par rapport à Yahvé. Il s'agit plus d'une mise en place que d'une condamnation. Le texte doit être rapproché, par sa forme, d'un verset du Psaume 27 : "Si mon père et ma mère m'abandonnent, Yahvé me recevra" (27. 10). La version Synodale traduit justement le texte d'Esaïe ainsi : "Quand même Abraham ne saurait rien de nous, et quand Israël ne nous reconnaîtrait pas, toi, ô Eternel, tu es notre père, tu es notre Rédempteur : tel fut ton nom de tout temps !". Esaïe ne jette pas le discrédit sur la mémoire d'Abraham et de Jacob, ce qui est impensable, mais, selon un procédé littéraire courant dans la Bible, il glorifie le Dieu unique, seul Père et Rédempteur, en remettant à leur humble place Abraham et Jacob. Et précisément, s'ils sont choisis, eux, pour mettre en évidence la transcendance de Yahvé, par leur position très relative, c'est qu'ils jouissent d'une vénération incontestée dans le peuple de Dieu. Jésus ne dira-t-il pas, selon le même procédé : "Qui aime son père ou sa mère plus que moi n'est pas digne de moi... Si quelqu'un vient à moi sans haïr son père, sa mère, sa femme... il ne peut être mon disciple" (Mat. 10. 37 ; Luc 14. 26). Cet hébraïsme de saint Marc ("haïr"), expliqué par saint Matthieu, ne vise pas à supprimer l'amour de la famille, mais à le situer par

[13] J. Calvin, *Institution chrétienne*, 3.20.25 Genève 1957, p. 355.

rapport à l'amour du Christ ; et, pour faire ressortir l'absolu de cet amour de Dieu, Jésus choisit, pour les relativiser, précisément des amours précieuses et vénérables.

Jérémie n'a pas rejeté le mémorial de Rachel, le respect de son tombeau et la croyance à ses lamentations pour son peuple, lorsqu'il dit : "Ainsi parle Yahvé : Ecoutez ! A Rama on entend une plainte, une amère lamentation : c'est Rachel qui pleure ses fils. Elle ne veut pas être consolée pour ses fils, parce qu'ils ne sont plus. Ainsi parle Yahvé : Cesse ta lamentation, sèche tes yeux ! Car il y a une récompense pour ton œuvre : ils vont revenir du pays ennemi. Il est un espoir pour ta descendance : ils vont revenir, tes fils, sur leur terre" (Jér. 31. 15-17).

Le tombeau de Rachel était l'objet d'une certaine vénération et l'on pensait que la "sainte", toujours en relation avec son tombeau, entendait les prières des vivants et s'intéressait à eux. "Il est naturel que l'on ait cru entendre des gémissements sortir de la tombe de l'aïeule lorsque ses enfants, les membres des tribus d'Ephraïm, de Manassé et de Benjamin furent emmenés en exil, partie en 722, partie en 586. [14] " Mais le Seigneur adresse à Rachel une consolation pour ses fils exilés : "ils vont revenir sur leur terre". Ce retour est promis à Rachel comme "une récompense pour son œuvre" (*ki iésh sakar li-pheoûllaték*). Nous trouvons exactement la même expression dans le deuxième livre des Chroniques (15. 7) : "Mais vous, soyez fermes et que vos mains ne faiblissent point, car il y a une récompense pour votre œuvre" (*ki iésh sakar li-pheoûllatekem*, ὅτι ἔστιν μισθὸς τῇ ἐργασίᾳ ὑμῶν). Il s'agit donc bien de l'œuvre de Rachel pendant sa vie terrestre [15]. Ainsi, il y a une relation entre l'œuvre de Rachel durant sa vie et le retour de l'exil pour ses fils, qui en est la récompense (*sakar*, μισθὸς) ; l'œuvre de sa vie est comme une prière qui trouve bien plus tard son exaucement. Dans le commentaire rabbinique, *Mekhilta*, sur l'Exode, nous trouvons une allusion à ce "mérite" de Rachel : "Dieu parla avec les prophètes hors de la terre, mais uniquement à cause du mérite des Pères, suivant Jér. 31. 14-16." Ainsi, à l'époque de Jérémie, et jusque dans le judaïsme des premiers siècles de notre ère, on croyait à un rôle de Rachel, comme de tous les saints patriarches, dans l'obtention des miséricordes du Seigneur. Leur œuvre était considérée comme ayant une valeur actuelle auprès de Dieu : l'œuvre des saints est une intercession permanente devant le Seigneur ; il exauce cette intercession en accordant récompense à l'œuvre des saints. Il est frappant de remarquer que l'Evangile de saint Matthieu se fait l'écho de cette

[14] *Bible du Centenaire*, Jér. 31. 15, n.e.

[15] "*Ton œuvre aura son salaire*, sans doute l'œuvre accomplie par Rachel de son vivant. Les patriarches étaient de plus en plus conçus comme des saints...", *Bible du Centenaire*, Jér. 31. 16, n.h. ; la Septante traduit : "ὅτι ἔστιν μισθὸς τοῖς σοῖς ἔργοις, car il y aura récompense à tes œuvres."

tradition au sujet de Rachel, puisqu'il cite ce texte de Jérémie à propos du massacre des saints Innocents (Mat. 2. 18). Une tradition situait le tombeau de Rachel près de Béthléem [16] et, lors du massacre des petits enfants par Hérode, à cause de la naissance du Christ à Béthléem, la foi traditionnelle a "entendu" Rachel pleurant à nouveau ses enfants, non plus les exilés d'Ephraïm, de Manassé et de Benjamin, mais les saints Innocents ; ainsi, pour l'Evangile, "s'accomplit l'oracle du prophète Jérémie".

Cette croyance dans les prières de Rachel et dans la récompense de son œuvre, nous rappelle ce que nous avons dit du mémorial de Marie de Béthanie. Ces deux femmes se situent dans une tradition judéo-chrétienne du mémorial des saints, dont l'œuvre, rappelée devant Dieu, est comme une prière associée à celle de tout le peuple, et que Dieu exauce au bénéfice de tous, dans la communion des saints.

Si Calvin a critiqué une forme de mémorial des saints qui voile la gloire unique de la Trinité, il a eu des remarques extrêmement justes sur le sens véritable de ce mémorial, selon l'Ecriture. Il cite la bénédiction de Jacob sur les deux fils de Joseph, Ephraïm et Manassé : "... que soient proclamés en eux mon nom et le nom de mes pères, Abraham et Isaac..." (Gen. 48. 16). Calvin interprète : "L'invocation donc du nom d'Abraham sur les Israélites, gît en ce que l'ayant pour auteur de leur lignée, ils retiennent la mémoire solennelle de son nom, comme de leur Père... Les successeurs, d'autre part, faisant en leurs prières cette mémoire, n'ont pas leur refuge aux intercessions des morts, mais allèguent au Seigneur la souvenance de la promesse, en laquelle il a témoigné qu'il leur serait propice et libéral, à cause d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. [17] " Calvin note très justement que le mémorial des saints ne consiste pas en un quelconque "*refuge* aux intercessions des morts". Il ne s'agit pas de placer sa confiance dans les saints, alors que Dieu seul est notre refuge et l'objet de notre foi. Encore moins s'agit-il de marchander avec les mérites réversibles des fidèles défunts. Calvin a bien vu que le mémorial des saints est essentiellement le mémorial de l'alliance et de la parole de Dieu, réalisées en ses saints et promises à leurs successeurs. Dieu a promis qu'il serait "propice et libéral à cause d'Abraham, d'Isaac et de Jacob". Cependant, Calvin, pour mettre en évidence l'unique gloire de Dieu, voilée par le culte des saints, met en doute l'intercession des saints. Il ne voit pas qu'elle fait partie intégrante de leur existence dans le Corps du Christ et que, si leur foi et leur vie est rappelée en mémorial devant Dieu, cela constitue une action de grâce et une intercession. Leur foi



[16] "Rachel mourut et fut enterrée sur le chemin d'Ephrata — c'est Bethléem ; Jacob dressa une stelle sur son tombeau ; c'est la stèle du tombeau de Rachel, qui existe encore aujourd'hui" (Gen. 35. 19-20).

[17] *Op. cit.*, p. 354-355.

et leur vie parlent pour tout le Corps du Christ devant Dieu. Le mémorial des saints est donc bien une intercession, prise évidemment dans l'unique intercession du Christ qui valorise toutes les autres. Il faut voir cette intercession comme une présentation de la foi et de la vie des saints devant Dieu par l'Eglise céleste dans sa liturgie et, conjointement, par l'Eglise terrestre dans la sienne ; cette présentation est le mémorial d'action de grâce et d'intercession. L'Eglise loue son Seigneur pour ses grâces manifestées dans les saints, et elle le supplie de renouveler ces grâces dans les fidèles actuellement sur la terre, à cause des saints (à cause d'Abraham, d'Isaac et de Jacob...). Que, conséquemment, nous pensions à une prière actuelle des saints dans le ciel, cela n'est point sacrilège ; c'est une façon plus directe et plus imagée de penser le mémorial des saints [18]. Cependant, la conception primitive de l'Eglise est celle du mémorial, présentation et rappel devant Dieu de la foi et de la vie des saints, qui constitue une intercession aussi bien qu'une action de grâce.

Le mémorial des saints dans la tradition liturgique en Occident

C'est cette conception-là du mémorial des saints qui est exprimée dans la liturgie eucharistique. La liturgie n'adresse jamais ses oraisons à un saint particulier. Une oraison liturgique s'adresse au Père, par le Fils, dans l'Esprit, quelquefois au Fils dans l'unité du Père et de l'Esprit. Si elle mentionne un saint, en sa fête, c'est pour présenter avec reconnaissance sa vie consacrée (*meritum...*) et sa prière (*oratio, precatio, preces...*), en mémorial (*intercessione, intercedente, interveniente...*) au Père, par le Fils, dans l'Esprit, en implorant les grâces et bénédictions de Dieu, particulièrement celles que le saint a reçues, et en demandant la force de suivre son exemple (selon Hbr. 13. 7). Ces différents points ne sont pas toujours tous présents dans toutes les oraisons du sanctoral.

Nous allons en citer quelques-unes de la liturgie romaine, qui mettent en évidence un ou plusieurs de ces thèmes [19]. L'oraison

[18] Les martyrs sous l'autel, dans l'Apocalypse (6. 9-11), constituent une image de ce genre pour faire saisir la prière des saints plus concrètement.
[19] Les limites de cet article ne nous permettent pas d'étudier la doctrine des très belles oraisons du sanctoral anglican ; on se reportera au rapport *The Commemoration of Saints...*, cité dans notre note 2.

des apôtres Philippe et Jacques le Mineur (1er mai) [20], unit les deux thèmes du mémorial de la vie consacrée et de l'exemple à suivre ; il faut noter que toutes les oraisons adressées au Père, s'achèvent par le rappel de l'unique médiation du Christ ("...par Jésus-Christ...") :

"O Dieu, tu nous donnes la joie de fêter chaque année tes Apôtres Philippe et Jacques ; puisque nous nous réjouissons de leur consécration et de leur récompense (*meritis*), accorde-nous de prendre modèle sur leurs exemples (*exemplis*), par Jésus-Christ, ton Fils, notre Seigneur et Dieu, qui vit et règne avec toi dans l'unité du Saint-Esprit à travers tous les siècles des siècles. Amen. [21]"

L'oraison d'offrande pour la fête de l'apôtre Matthias (24 ou 25 février), reprise à la fête de saint Pierre et saint Paul (29 juin), montre la prière du saint accompagnant le sacrifice de l'Eglise qui implore les grâces de la purification et de la protection :

"Seigneur, nous t'offrons ce sacrifice pour qu'il soit consacré en ton Nom ; que la prière (*oratio*) de ton saint Apôtre Matthias l'accompagne, et, à cause d'elle, accorde-nous d'être purifiés et protégés par Jésus-Christ, ton Fils, notre Seigneur et Dieu, qui... [22]"

L'équilibre doctrinal de cette oraison est remarquable. Il est d'abord question du sacrifice d'action de grâces de l'Eglise qui implore la consécration dans le Nom du Seigneur ; puis vient la mention de la prière de l'apôtre qui accompagne la prière de l'Eglise ; enfin, à cause de cette prière (*per quam*), l'Eglise demande au Père d'accorder aux fidèles la purification et la protection par Jésus-Christ, dans l'Esprit. Le "*per quam* (à cause de cette prière de l'apôtre)" correspond au "Souviens-toi d'Abraham, d'Isaac et d'Israël..." dans la prière de Moïse (Ex. 32. 13). Il ne faut y voir ni plus ni moins. C'est une référence à la promesse de Dieu d'exaucer les fidèles de son Alliance et d'être ainsi fidèle à cette Alliance.

L'oraison pour la fête de l'apôtre André (30 novembre) fait allusion à l'intercession perpétuelle des saints dans le Christ :

"Seigneur, nous supplions humblement ta Majesté, pour que le bienheureux apôtre André, après avoir été prédicateur et conducteur de ton Eglise, soit également pour nous auprès de toi un perpétuel intercesseur (*intercessor*), par Jésus-Christ, ton Fils, notre Seigneur et Dieu, qui... [23]"

Cette idée d'une intercession en faveur de l'Eglise constituée

[20] Transférée au 11 mai par Pie XII, depuis l'institution de la fête de saint Joseph artisan le 1er mai.

[21] "*Deus, qui nos annua...*" ; cette oraison sert à plusieurs autres fêtes ; cf. P. Bruylants, *Les oraisons du missel romain, Texte et histoire*, II, p. 109 ; pour les traductions, nous suivons les suggestions très heureuses du *Missel Feder*, Tours 1953.

[22] "*Hostias tibi, Domine, quas...*" ; *id.*, p. 174.

[23] "*Majestatem tuam, Domine, suppliciter...*" ; *id.*, p. 187.

par le mémorial des saints est très fréquente dans les oraisons du sanctoral. Nous citons encore l'oraison pour la fête de saint Augustin (28 août), particulièrement belle :

"Dieu tout-puissant, sois attentif à nos supplications ; et puisque tu nous mets en confiance en nous permettant de compter sur ton amour, veuille, à cause de l'intercession (*intercedente*) du bienheureux Augustin, ton Confesseur et Evêque, nous accorder la grâce de ta miséricorde coutumière, par Jésus-Christ, ton Fils, notre Seigneur et Dieu, qui... [24] "

L'imploration des grâces et des bénédictions en relation avec la vie du saint est bien illustrée dans l'oraison de la fête de saint Laurent, le diacre martyr (mort le 10 août 258) :

"Dieu tout-puissant, accorde-nous d'éteindre les flammes de nos passions, toi qui as donné au bienheureux Laurent de supporter les flammes de son supplice, par Jésus-Christ, ton Fils, notre Seigneur et Dieu, qui... [25] "

Enfin, la prière de pouvoir suivre l'exemple des saints est souvent exprimée. A la fête de la Conversion de saint Paul (25 janvier) nous avons l'oraison suivante :

"O Dieu, qui as étendu ton enseignement au monde entier par la prédication du bienheureux apôtre Paul, en ce jour où nous fêtons sa Conversion, accorde-nous de marcher vers toi en suivant son exemple (*per eius exempla*) par Jésus-Christ, ton Fils, notre Seigneur et Dieu, qui... [26] "

Dans toutes ces oraisons, la dominante est le mémorial du saint, de sa foi, de son espérance, de sa charité, de sa vie, de son œuvre, de sa prière, de son martyre parfois, présenté au Père pour lui rendre grâce, et comme une intercession dans l'intercession du Christ Grand-Prêtre céleste. C'est toute l'existence consacrée du saint qui constitue son intercession dans le Christ et la communion des saints. Cette intercession accompagne l'eucharistie de l'Eglise, sacrifice d'action de grâce et d'intercession par le Christ. La présence des saints devant Dieu, avec toute leur foi, leur espérance et leur charité, constitue leur intercession, que l'Eglise peut présenter à Dieu en faisant leur mémorial. Notons combien cette conception du mémorial unifie la personne chrétienne devant Dieu. Le dualisme de la foi et des œuvres n'a plus de sens, lorsqu'on envisage toute l'existence des saints présentée à Dieu dans la prière du mémorial. La foi, l'espérance, la charité, la vie, l'œuvre, la prière, le martyre, tout est don de la pure grâce de Dieu. Seule, cette grâce efficace produit des fruits réels dans les fidèles et rend les chrétiens dignes d'une récompense gratuite de la part du Seigneur. Le salut accordé, la dignité rendue, la récompense promise, tout est pure grâce de Dieu en ses saints. Et ce serait diviser la personne que

[24] "*Adesto supplicationibus nostris...*" ; *id.*, p. 20.
[25] "*Da nobis, quæsumus, omnipotens Deus : vitiorum...*" ; *id.*, p. 55.
[26] "*Deus, qui universum...*" ; *id.*, p. 127.

de poser une dualité de la foi et des œuvres, qui sont ensemble pur don de Dieu et acte de l'homme dans la grâce. Le mémorial unifie la personne dans un mouvement d'offrande et de présentation de tout l'être à Dieu en action de grâce et en intercession. C'est ainsi que le mémorial des saints, tel que nous l'avons analysé, simplifie notre conception du salut de l'homme, et l'unifie dans le mouvement du sacrifice [27]. Saint Paul a utilisé la métaphore du sacrifice pour désigner la foi, l'obéissance de la foi dans les œuvres, et la conséquence de la foi dans le martyre. Au sujet de la foi et du martyre il écrit : "Au fait, si je sers de libation avec mon sang, sur l'oblation et la liturgie de votre foi, je me réjouis, et je me réjouis avec vous..." (Phil. 2. 17). Pour symboliser l'obéissance chrétienne il écrit encore : "Je vous exhorte donc, frères, par la miséricorde de Dieu, à offrir vos corps en oblation vivante, sainte, agréable à Dieu : c'est là le culte spirituel que vous avez à rendre. Et ne vous modelez pas sur le monde présent, mais que le renouvellement de votre jugement vous transforme et vous fasse discerner quelle est la volonté de Dieu, ce qui est bon, ce qui lui plaît, ce qui est parfait" (Rom. 12. 1-2).

Cet accompagnement de l'eucharistie par le mémorial des saints n'a pas lieu seulement aux fêtes particulières de ceux-ci, mais à chaque célébration. La liturgie romaine prévoit un moment pour ce mémorial dans son intercession, dispersée aujourd'hui sous forme de mémentos dans la prière eucharistique. Les grandes litanies anciennes avaient une intention qui associait les saints à la prière de l'Eglise. Ainsi, dans la liturgie de saint Jacques, de type syrien, la prière litanique du diacre s'achève par le mémorial de quelques saints : la Vierge Marie, Jean-Baptiste, les apôtres, Etienne, Moïse, Aaron, Elie, Elisée, Samuel, David, Daniel, les prophètes, les saints et les justes, qui reçoivent en exaucement, pour nous, la miséricorde de Dieu, par leur prière et leur intercession [28].

La liturgie romaine cite les saints d'abord une fois à l'offertoire dans la prière *"Suscipe, sancta Trinitas..."* Il s'agissait primitivement d'une prière de dévotion accompagnant l'offrande [29]. La doctrine de cette oraison médiévale n'est pas très profonde. D'après elle, l'eucharistie est célébrée en mémorial (*ob memoriam*) de la passion, de la résurrection et de l'ascension du Christ, et en honneur (*in honorem*) de la Vierge Marie, de Jean-Baptiste, de

[27] On peut se demander si les Eglises d'Orient n'ont pas échappé aux polémiques occidentales sur la grâce, la foi et les œuvres, par le fait que, mieux que l'Occident chrétien, elles ont su préserver cette unité de la vie chrétienne dans la vie liturgique, dans l'eucharistie et la prière. Pour l'Orient chrétien, la vie chrétienne est essentiellement une vie de prière, une vie liturgique, et tous les éléments qui composent l'existence chrétienne sont unifiés dans le sacrifice liturgique.

[28] A. HAMMAN, *Prières des premiers chrétiens*, Paris 1952, p. 315.

[29] J.A. JUNGMANN, *Missarum sollemnia*, t. II, Paris 1952, p. 321-326 ; E. VANDEUR, *La sainte messe*, 10[e] éd., Maredsous 1946, p. 160-163.

Pierre et Paul, des saints du lieu et de tous les saints, afin de servir "à leur honneur et à notre salut" [30]. L'oraison s'achève par le souhait que ceux dont on fait le mémorial sur la terre veuillent intercéder dans le ciel [31]. Cette oraison est tardive dans l'ordinaire de la messe ; le *Micrologue* rappelle qu'au XIe siècle on ne la récitait que "par coutume ecclésiastique, non en vertu d'une prescription" [32]. Elle ne nous apprend pas grand'chose sur le sens du mémorial des saints. L'honneur des saints, que mentionne l'oraison par deux fois, semble bien discutable comme fruit de l'eucharistie.

Il en est tout autrement de l'oraison *"Communicantes..."* qui fait partie de la prière d'intercession (les dyptiques) [33]. On y vénère, d'une manière hiérarchiquement ordonnée, la mémoire de la Vierge Marie, des douze apôtres, de douze martyrs : cinq évêques de Rome et l'évêque de Carthage saint Cyprien, deux ministres inférieurs (Laurent et Chrysogone), quatre laïcs (Jean et Paul, Côme et Damien) [34]. La liste se conclut par la formule : "... à cause de ce qu'ils représentent (*meritis*) et à cause de leurs prières (*precibusque*), accorde-nous en toute occasion le secours de ta force et de ta protection, par le Christ notre Seigneur". Cette oraison présente toutes les qualités d'une doctrine du mémorial bien organisée. Elle commence, aux grandes fêtes christologiques (Noël, Epiphanie, Pâques, Ascension ou Pentecôte), par la mention

[30] "... *ut illis proficiat ad honorem, nobis autem ad salutem...*"

[31] "... *et illi pro nobis intercedere dignentur in cœlis, quorum memoriam agimus in terris...*"

[32] E. VANDEUR, *op. cit.*, p. 161.

[33] J. A. JUNGMANN, *op. cit.*, t. III, p. 83-94.

[34] Il faut noter que, dans la liste des apôtres, Paul prend la seconde place à côté de Pierre, et qu'il n'est pas question de Matthias, le remplaçant de Judas, qui sera nommé plus loin, dans l'oraison *"Nobis quoque peccatoribus..."* La liste se présente ainsi :

La Vierge Marie, mère de notre Dieu et Seigneur Jésus-Christ ;

(les apôtres)

Pierre et Paul, André, Jacques, Jean, Thomas, Jacques, Philippe, Barthélémy, Matthieu, Simon et Thaddée ;

(les martyrs)

Lin	2e évêque de Rome,	mort vers 79
Clet	3e évêque de Rome,	mort vers 90
Clément	4e évêque de Rome,	mort vers 97
Sixte	évêque de Rome,	mort en 258
Corneille	évêque de Rome,	mort en 253,
Cyprien	évêque de Carthage,	mort en 258
Laurent	diacre, de Rome,	mort en 258
Chrysogone	clerc,	mort en 303
Jean et Paul	laïcs, frères,	morts en 362
Côme et Damien	laïcs, médecins,	morts en 303

tous les saints.

Corneille quitte l'ordre chronologique des évêques de Rome pour prendre place aux côtés de son contemporain et ami carthaginois saint Cyprien, avec lequel également il est fêté le 16 septembre. Dans sa légende, Chrysogone est représenté comme un clerc.

du mystère du Christ, puis vient le mémorial de la Vierge Marie, celui des apôtres ayant à leur tête Pierre et Paul, celui des martyrs, des évêques aux laïcs, celui de tous les saints ; la prière présente ensuite le mémorial des saints comme une intercession : tout ce qu'ils représentent comme promesse et comme récompense, par leur existence fidèle dans le Corps du Christ (*merita*) et par toutes leurs prières d'autrefois et de maintenant dans la communion des saints (*preces*) ; à cause de tout cela, la prière implore "le secours de la force et de la protection" du Père, par le Christ Seigneur. Toute la prière monte au Père par l'intercession du Christ Grand-Prêtre, chargée de toute l'intercession que représente l'Eglise universelle, symbolisée par douze apôtres, douze martyrs et la Vierge Marie.

Un autre fragment de la prière d'intercession présente aussi une liste de saints bien ordonnée. Il s'agit de la prière *"Nobis quoque peccatoribus..."* qui concerne les ministres désignés humblement comme pécheurs [35].

"A nous aussi, pécheurs, tes serviteurs, qui mettons notre confiance dans ton infinie miséricorde, daigne accorder une place dans la communauté de tes saints Apôtres et Martyrs : ..." Suit une liste de sept hommes et sept femmes, en tête desquels nous trouvons Jean-Baptiste, comme Marie était en tête de la liste du "*Communicantes*" [36]. L'oraison s'achève par la requête d'être admis

[35] J. A. Jungmann, *op. cit.*, t. III, p. 169-181.

[36] Après Etienne, le premier martyr, nous avons deux apôtres qui complètent la liste du "*Communicantes*", puis deux évêques, un presbytre et un exorciste, dans un ordre hiérarchique et chronologique. Les femmes sont classées probablement selon le lieu de leur martyre. La liste se présente ainsi :

Jean-Baptiste ;

(les hommes)

Etienne	premier martyr	
Matthias	apôtre	
Barnabas	apôtre	
Ignace	évêque d'Antioche,	mort en 107
Alexandre	évêque de Rome,	mort en 119
Marcellin	presbytre,	mort en 304
Pierre	exorciste,	mort en 304

(les femmes)

Félicité	martyre de Carthage
Perpétue	martyre de Carthage
Agathe	martyre de Sicile
Lucie	martyre de Sicile
Agnès	martyre de Rome
Cécile	martyre de Rome
Anastasie	martyre d'Orient

Il subsiste un doute sur Félicité, qui est peut-être une martyre romaine, et non l'Africaine qui était toujours nommée après Perpétue. Cependant, son nom a attiré celui de Perpétue. De toute façon, la plupart de ces martyrs conservent un certain incognito. "Voilà bien ceux qu'il faut pour représenter les obscurs héros de la foi des premières générations chrétiennes, qui ne survivent ici-bas que par leur glorieuse mort pour le Christ" ; J. A. Jungmann, *id.*, p. 179.

dans la compagnie des saints, non par mérite, mais par miséricorde :

"Pour nous admettre dans leur communion, ne mesure pas notre valeur (*æstimator meriti*), mais accorde-nous largement ton pardon (*largitor veniæ*), par le Christ notre Seigneur."

Une quatrième prière de la liturgie romaine mentionne l'intercession des saints, c'est le "*Libera nos*...", sorte de paraphrase qui suit le Notre Père. Il y est question de l'intercession (*intercedente*) de la Vierge Marie avec les Apôtres Pierre et Paul, ainsi qu'André, et tous les saints. L'adjonction d'André aux deux grands apôtres a certainement une raison "œcuménique" : Constantinople revendiquait André, le "premier appelé", frère de Pierre, comme fondateur [37]. Il s'agit d'une prière pour la paix, demandée au Père par le Fils, dans l'unité de l'Esprit, à cause de l'intercession des saints dont on fait le mémorial.

Toutes ces listes de saints dans la liturgie eucharistique romaine peuvent nous paraître trop nombreuses. Il est évident que les couches successives de cette liturgie n'ont pas aidé à la simplification du mémorial des saints. Nous avons cité ces oraisons pour en dégager la signification ; les deux seules importantes sont le "*Communicantes*" et le "*Nobis quoque peccatoribus*" ; rassemblés en une seule oraison refondue, et une liste simplifiée, ils pourraient constituer un mémorial suffisant dans la liturgie eucharistique, à condition que le terme de mérite, aujourd' hui ambigu, soit remplacé par une expression plus claire.

Il faut encore évoquer un cinquième lieu de la liturgie romaine où il est fait mémorial des saints. Il s'agit de l'oraison "*Supra quæ*...", où l'Eglise fait mention de trois sacrifices de l'Ancienne Alliance qui furent agréables à Dieu : "... accepte cela comme tu as bien voulu accepter les présents de ton serviteur Abel, le juste, le sacrifice d'Abraham, notre père, et celui que t'offrit Melchisédech, ton souverain prêtre, ... [38] "

[37] J. A. JUNGMANN, *op. cit.*, t. III, p. 209.

[38] SAINT AMBROISE, *De Sacramentis*, IV, 27, rapporte la mention de ces trois personnages de l'Ancien Testament, dans une oraison de la liturgie eucharistique au IVe siècle. Pour saint Ambroise, interprétant l'Epitre aux Hébreux, Melchisédech est "la figure" du Christ, "l'auteur des sacrements" ; sa présence, dans l'oraison eucharistique rapportée par saint Ambroise, signifie que le Christ, en "figure", sacramentellement, célèbre l'eucharistie, comme déjà, en figure, il offrit le pain et le vin, et bénit Abraham, instituant les sacrements de l'Eglise avant ceux de la Synagogue : *De Sacramentis*, IV, 10-12 ; V, 1-2 ; *De Mysteriis*, 44-46. Une mosaïque du VIIe siècle de saint Apollinaire-*in-Classe* à Ravenne représente Melchisédech derrière un autel où sont placés un calice et deux pains ; à droite Abraham présente son fils, à gauche Abel offre un agneau ; Melchisédech en tunique et en chape, préside à l'eucharistie comme un prêtre : il fait le geste de la fraction du pain ; la main du Père, en haut à gauche, semble le désigner comme la figure du Christ. A Saint Vital de Ravenne, Melchisédech est à droite, Abel à gauche d'un autel semblable, la main du Père est au centre en haut ; cette mosaïque fait face à celle qui représente le sacrifice d'Abraham. Ces mosaïques très anciennes illustrent la typologie eucharistique exprimée dans l'oraison "*Supra quæ*" ; celle de saint Apollinaire-*in-Classe* désigne Melchisédech comme figure du Christ Grand-Prêtre, présidant l'eucharistie.

Abel est nommé ici pour sa pureté d'intention, sa foi, dans le sacrifice des premiers-nés de son troupeau (Gen. 4. 4 ; Hbr. 11. 4) ; "ce pourquoi mort, il parle encore" (Hbr. 11. 4). A cause de sa foi, qui a valorisé son sacrifice, à cause de ce sacrifice dans la foi, "le témoignage lui fut rendu qu'il était juste", et de même, "mort, il parle encore". Il faut rapporter cette dernière allusion au texte de la Genèse où Yahvé dit à Caïn : "Qu'as-tu fait ! Ecoute le sang de ton frère crier vers moi du sol !" (Gen. 4. 10). A cause de sa foi et de son sacrifice agréables à Dieu, le sang d'Abel, son martyre, subsiste devant Dieu comme une intercession constante. C'est comme une supplication permanente devant Dieu, invoquant la justice et la réconciliation [39]. Nous retrouvons ici ce mémorial des saints qui monte comme une prière devant Dieu. C'est à cause de sa foi et de son sacrifice agréable, à cause de son martyre qui en est la conséquence et qui parle encore devant Dieu, implorant le sang rédempteur de la réconciliation, que la liturgie cite Abel en cette oraison. Si notre sacrifice d'action de grâce est plein de cette foi d'Abel, qui peut aller jusqu'au martyre, alors il est aussi agréable à Dieu, qui le reçoit comme la supplication d'Abel, lequel "mort, parle encore". En outre, Abel a offert les premiers-nés de son troupeau et il a été immolé lui-même, victime de son frère ; il annonce Jésus-Christ, le Premier-né de toute la création, l'Agneau de Dieu, qui transforme la mort que lui donne son peuple en un sacrifice de rédemption, de réconciliation et d'intercession [40].

Abraham est cité ensuite, pour son obéissance totale, sa foi, dans le sacrifice accepté de son Fils Isaac (Gen. 22. 1-18 ; Hbr. 11. 17-19). L'Ange de Yahvé lui a déclaré, après avoir arrêté sa main sur le sacrifice : "Toutes les nations de la terre se béniront en ta postérité, parce que tu as obéi à ma voix" (Gen. 22. 18) [41]. A cause de l'obéissance d'Abraham, sa postérité (Israël, l'Eglise) sera considérée comme un lieu de bénédiction, et les peuples, en se souhaitant le bonheur, espéreront celui des descendants d'Abraham. Ainsi lorsque l'Eglise célèbre l'eucharistie, elle rappelle cette promesse de bénédiction faite à Abraham après son sacrifice, en récompense de son obéissance, promesse réalisée dans la résurrection du Christ : "Vous êtes les fils des prophètes et de l'alliance que Dieu a conclue avec nos pères quand il dit à Abraham : En ta postérité seront bénies toutes les familles de la terre. C'est pour vous d'abord que Dieu a ressuscité son serviteur et l'a envoyé vous bénir en détournant chacun de vous de ses perversités"

[39] C. Spicq, *L'Epitre aux Hébreux*, Paris 1953, p. 343 : "C'est le symbole de l'humanité coupable exprimant sa détresse et en appelant au sang rédempteur. De sorte , que même après la mort, le cri d'Abel, le premier sacrificateur croyant, atteint Dieu".

[40] J. A. Jungmann, *op. cit.*, t. III, p. 148.

[41] La conjonction *èkeb ascher* implique l'idée de récompense ; la *Bible de Jérusalem* traduit : "en retour de ton obéissance".

(Act. 3. 25-26). Cette typologie de la résurrection dans le sacrifice d'Abraham est soulignée par l'Epître aux Hébreux : "Abraham pensait que Dieu est puissant même pour ressusciter d'entre les morts ; c'est pour cela qu'il recouvra son fils, et ce fut une figure" (Hbr. 11. 19). Ainsi, la récompense à la foi et à l'obéissance d'Abraham ne fut pas seulement une promesse de bénédiction particulière pour sa postérité (Gen. 22.18), mais une promesse de bénédiction éternelle par la résurrection du Christ dont il posait, sans le savoir, la figure (Act. 3. 25-26 ; Hbr. 11. 19). Si notre sacrifice d'action de grâce est plein de cette foi d'Abraham, qui peut aller jusqu'au don de ce que l'on a de plus cher, alors il est aussi agréable à Dieu, qui le reçoit comme l'obéissance d'Abraham, laquelle nous vaut une éternelle bénédiction. En outre, le sacrifice d'Abraham symbolise le sacrifice du Christ, obéissant jusqu'à la mort, puis exalté par sa résurrection (Phil. 2. 8-9).

Enfin, Melchisédech apparaît dans cette oraison, parce qu'il a présenté le pain et le vin (Gen. 14. 18) et qu'il est prêtre du Dieu Très Haut, type du Christ notre Grand-Prêtre céleste (Ps. 110 ; Hbr. 7). Melchisédech, apportant le pain et le vin, a prononcé la double bénédiction (*baruk*, béni-soit) qui descend de Dieu sur Abraham et monte d'Abraham vers Dieu, il a invoqué la grâce de Dieu et il a rendu grâce à Dieu :

"Béni soit Abraham par le Dieu Très Haut qui créa ciel et terre, et béni soit le Dieu Très Haut qui a livré tes ennemis entre tes mains."

L'eucharistie est aussi cette double bénédiction, bénédiction demandée pour les hommes et bénédiction rendue à Dieu, invocation de grâce et action de grâce, intercession et louange. Et c'est notre Grand-Prêtre céleste qui, unissant notre invocation de grâce et notre action de grâce, à son intercession et à sa louange, les fait monter devant le Père, dans la communion des saints, et fait descendre sur nous les grâces et les bénédictions du ciel selon la belle oraison qui suit celle où sont nommés Abel, Abraham et Melchisédech :

"Nous t'en supplions, Dieu tout-puissant, fais porter cela par les mains de ton saint Ange, là-haut, sur ton autel, en présence de ta divine majesté ; et quand nous recevrons, en communiant à cet autel, le Corps et le Sang infiniment saints de ton Fils, puissions-nous tous être comblés des grâces et des bénédictions du ciel, par le Christ notre Seigneur.[42]"

[42] "*Supplices te rogamus...*" ; bien que le canon de SAINT AMBROISE, *De Sacramentis*, IV, 27, et les parallèles dans les liturgies orientales, exigent l'interprétation littérale du "saint Ange" mentionné ici, certains y ont vu le Christ lui-même ; cette idée apparait pour la première fois chez YVES DE CHARTRES (mort en 1116), *De convenientia veteris et novi sacrificii*, *P.L.* 162, 557 C ; M. DE LA TAILLE, *Mysterium fidei*, Paris 1921, p. 281, 446-449 ; J. BARBEL, "Der Engel des Supplices", dans *Pastor bonus*, 53, 1942, p. 87-91. Cette interprétation difficile à soutenir n'est pas nécessaire car, même s'il est question d'un Ange qui porte l'oblation au ciel, il est bien entendu que cela n'est possible que par la médiation du Christ, "*per Christum Dominum nostrum*" ; J. A JUNGMANN,

Cette mention de trois saints de l'Ancienne Alliance est très importante. En effet, l'Eglise occidentale a négligé la commémoration des témoins de l'Ancien Testament. Pourquoi n'y aurait-il pas une fête d'Abraham, de Moïse, d'Elie... comme il y a des fêtes d'apôtres, de martyrs ou de témoins de l'Eglise ? L'Eglise orientale a le mémorial de quelques patriarches et prophètes, alors que l'Eglise latine se contente d'une mention au martyrologe. Le 9 octobre, par exemple, après l'indication de la fête de saint Jean Leonardi (mort en 1609) et de la mémoire de saint Denis (IIIe siècle), on peut lire : "Ce même jour, mémoire de saint Abraham, Patriarche et Père de tous les croyants" [43], Calvin demandait justement "pourquoi en si grande troupe et quasi en une fourmilière de saints, ils (les docteurs) n'ont pas laissé un petit coin à Abraham, père de toute l'Eglise". Et il ajoutait : "Qu'ils me répondent si c'est chose décente qu'Abraham, que Dieu a préféré à tous, et qu'il a exalté en degré souverain d'honneur, soit oublié et mis sous le pied ? [44] " Il faut souhaiter que le renouveau biblique dans l'Eglise catholique la conduise à instituer des fêtes où serait célébré le mémorial de quelques saints de l'Ancienne Alliance ; certaines fêtes plus modernes pourraient avantageusement céder leur place [45]. Cependant, il faut noter que dans la prière pour les mourants, l'Eglise romaine connaît une litanie qui rappelle l'intercession de saint Abel et de saint Abraham, et une autre, "*Suscipe Domine...*", qui supplie Dieu de délivrer l'âme de son serviteur comme il a délivré certains saints de l'Ancien Testament : Enoch et Elie, Noé, Abraham, Job, Isaac, Lot, Moïse, Daniel, les trois enfants, Suzanne, David ; seuls sont ajoutés à cette liste : Pierre et Paul, et la vierge Thècle [46].

Le mémorial et la fête de quelques saints de l'Ancienne Alliance, dans la liturgie, pourraient signifier la volonté d'unité de l'Eglise avec Israël, approfondir sa relation avec le judaïsme. N'y aurait-il pas là, également, le moyen de favoriser chez les chrétiens une ouverture spirituelle à l'égard de l'Islam, religion

op.cit., t. III, p. 153-154 ; cf. B. Botte, "L'Ange du sacrifice", *Cours et conférences des semaines liturgiques*, Louvain 1929, t. V, p. 209-221.

[43] "*Eodem die memoria sancti Abrahæ, Patriarchæ et omnium credentium Patris.*" *Martyrologium romanum*, Turin 1949, p. 310.

[44] J. Calvin, *op. cit.*, p. 355. Calvin en conclut faussement du caractère récent du mémorial des saints, et nie leur intercession.

[45] B. Botte, "Les saints de l'Ancien Testament", *La Maison-Dieu*, 52, 1957, p. 109 ss, considère qu'il serait artificiel d'établir de telles fêtes ; ses arguments n'entrainent pas la conviction. L'envahissement du sanctoral peut être empêché par des mesures plus saines que l'exclusion des patriarches et des prophètes. Et ne devons-nous pas souhaiter la spontanéité qui a fait naître le mémorial des saints de l'Ancien Testament en Orient, en renouvelant notre amour de la Bible, notre attachement aux lieux saints ?

[46] L'Irlande et les lieux qui ont subi son influence ont conservé, en Occident, le mémorial des saints de l'Ancien Testament : le *Missel de Stowe* nomme les patriarches, les prophètes et les justes, au milieu du mémento des morts. La liturgie des Carmes observe la fête des trois grands patriarches, d'Elie et d'Elisée. Le cardinal de Bérulle avait institué pour l'Oratoire la fête d'Abraham, le 12 octobre ; cf. B. Botte, *op. cit.*, p. 115-118.

patriarcale, sur un terrain biblique, sans confusion, ni compromis ?

La *Mishna*, au traité *Ta'anit*, rapporte la liturgie juive d'un jeûne solennel en cas de sécheresse et de famine. On y faisait des sonneries de trompettes pour rappeler au Seigneur le souvenir de son peuple (voir le mémorial des trompettes de Nb. 10. 10). On récitait quelques psaumes : 120, 121, 130, 102. On prononçait des "commémoraisons", rappelant à Dieu des exaucements du passé, afin qu'il se souvienne de son peuple et l'exauce, comme il s'est souvenu des saints et les a exaucés. Nous avons là l'expression exacte de ce qu'a signifié le mémorial des Pères dans le judaïsme, et de ce que signifie pour l'Eglise le mémorial des saints :

"Celui qui a exaucé Abraham au mont Moriah, vous exaucera, et il entendra aujourd' hui la clameur de votre cri : sois béni, Yahvé, rédempteur d'Israël.

Celui qui a exaucé nos pères sur la mer Rouge, lui vous exaucera et entendra aujourd'hui la clameur de votre cri : béni sois-tu, Yahvé, qui te souviens de ce qui est oublié.

Celui qui a exaucé Josué à Guilgal... : béni sois-tu, Yahvé, qui entends la sonnerie de la trompette.

Celui qui a exaucé Samuel à Mispa... : béni sois-tu, Yahvé, qui entends les cris.

Celui qui a exaucé Elie au mont Carmel... : béni sois-tu, Yahvé, qui entends la prière.

Celui qui a entendu Jonas dans les entrailles du poisson... : béni sois-tu, Yahvé, qui exauces au temps de la tribulation.

Celui qui a exaucé David et son fils Salomon à Jérusalem, c'est lui qui vous exaucera et qui entendra la clameur de votre cri en ce jour : béni sois-tu, Yahvé, qui as pitié de la terre.[47]"

Cette prière de mémorial est bien dans le style des prières de l'Ancien Testament : la supplication consiste à rappeler d'abord les bénédictions de Dieu, puis à en demander l'actualisation ; la requête se situe dans le cadre de la louange : "Béni sois-tu, Yahvé, qui entends la prière... qui exauces au temps de la tribulation..." Le mémorial des saints, c'est le rappel de la grâce que Dieu leur a faite, la louange à Dieu pour cette grâce, la prière à Dieu, afin qu'il renouvelle pour nous cette grâce, dans sa fidélité, et à cause de leur fidélité, fruit de sa grâce.

Conclusion

Il est évident que, par vocation, certains fidèles, comme Marie de Béthanie, se détachent de l'ensemble de la communion des saints pour devenir, par leur témoignage, un exemple et un stimulant

[47] *Mishna, Ta'anit*, 2. 3-4, éd. Bonsirven, 1029, p. 259.

pour l'Eglise, un signe particulier de la sainteté commune à tous les fidèles. Ainsi, en rappelant la foi et la vie d'un saint, on rappelle une grâce particulière de Dieu pour l'édification de toute l'Eglise, on rappelle l'Eglise sainte et tous les membres du Corps du Christ appelés à la sanctification. Marie, dans son geste d'adoration, résume toute la multitude des saints qui ont offert à Dieu ce qu'ils avaient de plus précieux, sans calculer, qui ont donné leur vie dans une consécration totale au Seigneur. Ce rappel de la foi et de l'obéissance des saints ne diminue pas l'honneur absolu que l'Eglise doit à son unique Seigneur. La foi et la vie des saints réfléchissent la grâce multiforme de Dieu et sont ainsi une nouvelle louange à sa seule gloire. Il y a une nécessité théologique au rappel des saints dans la liturgie de l'Eglise. Ils sont un rappel de la médiation du Christ dans l'Eglise universelle de tous les temps. Le Fils de Dieu a voulu, dans l'incarnation, être présent aux hommes par la médiation de son humanité. Ressuscité, il a voulu laisser des signes qui rappellent et actualisent cette médiation : l'ensemble de ces signes c'est l'Eglise, Corps du Christ ; les signes majeurs sont l'Ecriture et les Sacrements, porteurs du Christ, comme le Seigneur l'a révélé aux disciples d'Emmaüs : "Et, commençant par Moïse et parcourant tous les Prophètes, il leur interpréta dans toutes les Ecritures ce qui le concernait... Une fois à table avec eux il prit le pain, dit la bénédiction, puis le rompit et le leur donna ; leurs yeux s'ouvrirent et ils le reconnurent..." (Luc 24. 27, 30-31). Chaque membre du Corps du Christ est aussi un signe de la présence du Seigneur, et Dieu veut que nous le rencontrions dans la foi, l'espérance et la charité de nos frères. Les saints sont donc des signes de la présence et de l'amour du Christ. Par eux le Christ a manifesté sa présence et son amour en notre humanité. Les oublier ou les ignorer créerait une rupture dans la continuité de l'Eglise. L'absence d'un rappel des saints dans la liturgie appauvrit notre sens de la tradition, de la continuité de la présence du Christ dans l'Eglise, de la fidélité de Dieu dans l'histoire. Le rappel des saints avec la proclamation de la Bonne Nouvelle, la présence des saints dans la liturgie, est un signe de la continuité de l'Eglise et de la fidélité de Dieu, une nécessité théologique pour entretenir la foi dans l'unité du Corps du Christ et dans la communion des saints.



MAX THURIAN, *frère de Taizé.*

L'épiscopat

dans la structure institutionnelle de l'Eglise

I

La question de l'épiscopat est d'un intérêt plus qu'académique. Contre elle en effet viennent buter bien des efforts tendant à remembrer l'Eglise universelle déchirée par les schismes et les dissidences. Or, les dénominations et les confessions aujourd'hui séparées ne peuvent espérer se rencontrer que par un ressourcement, opéré en commun, au témoignage du Nouveau Testament, non seulement en ce qui concerne le *kêrygma* apostolique, mais aussi sur le chapitre de la nature et de la structure essentielle de l'Eglise apostolique. Un immense travail a été fait au cours des vingt dernières années pour retrouver le concept biblique authentique et complet de l'*Ecclesia,* ou congrégation des rachetés de Jésus-Christ. Le renouveau biblique et théologique contemporain n'a pas négligé cet aspect du fait chrétien : il y a été engagé et aiguillonné par l'urgence œcuménique. Une réconciliation et une union organique aussi nouvelles que celles qui ont trouvé leur expression dans l'Eglise de l'Inde du Sud et se concrétiseront dans d'autres semblables, qui se préparent, ne sont possibles que dans une étude attentive et une réflexion sans préjugés, libérées du préalable confessionnel, sur le problème de l'Eglise et du ministère.

L'épiscopat, qui structure la très grande majorité de la chrétienté, est une pierre d'achoppement pour la fraction non-épiscopale. Il est vrai que l'expression historique qu'a souvent revêtue le ministère épiscopal n'est pas faite pour attirer la sympathie des chrétiens particulièrement soucieux d'authenticité et de pureté évangéliques. Dans l'anarchie consécutive à la décomposition de l'Empire romain, les évêques se sont trouvés les seuls personnages publics en mesure de maintenir un semblant d'ordre temporel. Ils ont été ainsi pris dans l'engrenage des intérêts et des compromis propres aux pouvoirs civils. Dès le haut Moyen Age, la féodalité, ce moindre mal dans la faiblesse ou même l'inexistence de l'Etat, a grevé plus lourdement encore la fonction épiscopale de servitudes temporelles. C'est essentiellement contre cette forme caricaturale de l'épiscopat ecclésiastique que s'est élevée la protestation de la Réforme. Il est temps maintenant que

les Réformés s'affranchissent de complexes qui ne se justifient plus, et reprennent avec sérénité l'examen de la question, qui leur est posée sans échappatoire possible par l'existence bientôt bi-millénaire de l'épiscopat chrétien, et par sa présence, qui est plus qu'une survivance, dans les grandes Eglises de la chrétienté contemporaine.

Au départ, donnons de l'épiscopat une définition tout empirique : c'est un pastorat supérieur dont le champ d'action s'étend à tout un ensemble de communautés paroissiales, ou même à toute une Eglise régionale ou nationale. L'épiscopat suppose donc, dans l'Eglise qui le possède, une diversification du ministère ecclésiastique et une certaine relation de subordination des simples pasteurs ou prêtres de paroisses à celui qui est leur pasteur ou évêque commun. Or, ce principe de diversification et de subordination des ministères est-il inscrit dans le Nouveau Testament ? C'est ce qu'il convient d'examiner avant tout.

Trois textes pauliniens s'imposent dès l'abord à notre attention, soit : Rom. 12. 4-8, I Cor. 12. 27-30 et Eph. 4. 11-13, qui font état de fonctions différentes s'exerçant dans l'unité de la communauté, pour en assurer la vie et l'accroissement, l' "édification" au sens concret du mot. Dans ces énumérations de fonctions, il n'est pas toujours facile de faire le départ entre ce qui est charismatique et ce qui est institutionnel, si tant est qu'une telle distinction se justifie. A cet égard, les avis des exégètes diffèrent. Mais il est clair en tout cas que I Cor. 12 et Eph. 4 énumèrent des charges permanentes, et que ces charges sont distinctes et ordonnées les unes par rapport aux autres. Les termes *protôn, deuteron, triton, épeita* de I Cor. 12. 28, qui trouvent leur écho dans Eph. 4. 11, supposent une gradation, sinon une hiérarchie. Ils excluent uniformité et nivellement ; ils impliquent ordre d'importance, sinon subordination. Mais la source et le fondement de ce ministère plural ou multiforme, c'est le Seigneur : *Dieu* a établi dans l'Eglise (I Cor.)... *Christ* a donné aux uns d'être apôtres, etc. (Eph.).

Tout le Nouveau Testament s'accorde à placer en tête le ministère des *apôtres*. Bornons-nous ici à rappeler l'essentiel sur l'apostolat [1]. Jésus a voulu rassembler autour de sa personne les éléments du nouvel Israël des temps messianiques et constituer un cadre rappelant celui de l'ancien Israël. Les douze patriarches (Gen. 49), les douze princes (Nb. 1 et 7), les douze tribus, trouvent leur réplique dans le cercle des *Douze (oi dôdeka)*. Jésus a expressément créé et institué ce "collège" apostolique : le verbe *époiêsen* de Marc 3. 14 est caractéristique dans sa force d'expression. Il ne s'agit pas simplement de quelques hommes sympathiques à son message, que Jésus aurait eus plus ou moins

[1] Pour le détail du problème, voir l'excellent article de JEAN-CLAUDE MARGOT, "L'apostolat dans le Nouveau Testament et la succession apostolique", *Verbum Caro*, No 43, p. 213-225.

avec lui comme compagnons de tournée d'évangélisation. C'est pourtant à cela que le protestant moyen réduit généralement le groupe de ceux qu'il appelle toujours "les disciples", sans faire de distinction entre ce vocable vague et "les Douze" ou "les apôtres". Or les Evangiles nous montrent clairement, dans l'appel des Douze, une "institution". Le parallélisme est d'ailleurs reconnaissable, dans les Synoptiques, entre les événements constitutifs de l'ancienne alliance et ceux de l'alliance nouvelle [2] :

Moïse sur la montagne du Sinaï.	Jésus sur la montagne.
Promulgation de la Loi :	Prédication de la Loi nouvelle :
"Je vous ai fait venir jusqu'à moi : vous serez pour moi un royaume de prêtres, une nation sainte" (Ex. 19. 4,6).	Il vous a été dit... Moi, je vous dis. Jésus appelle et fait venir à lui ceux qu'il voulut : il créa les Douze pour les envoyer prêcher et chasser les démons (Marc 3. 13-15).

C'est l'acte créateur du nouveau peuple de Dieu et de ses cadres constitutifs. "Il créa les Douze" : Marc ne dit pas qu'ils étaient apôtres ; le texte parallèle de Luc le dit par explicitation et probablement par anticipation. Marc n'use que du verbe *apostellesthaî*. Matthieu les appelle jusqu'au bout " les disciples " (*mathêtai*). Bientôt les Douze sont envoyés, ils vont en mission (Marc 6 et par.), mais l'identification entre les Douze et les apôtres n'est pas encore chose faite. Le *kêrygma* primitif de I Cor. 15. 3 ss reflète encore la distinction : "Il est apparu à Céphas, ensuite aux Douze... il est apparu à Jacques, ensuite à tous les apôtres."

Les Douze sont constitués en dignité ; ils sont les "assesseurs" du Messie, appelés à siéger sur douze trônes pour juger les douze tribus d'Israël (Luc 22. 30 et Matt. 19.28). Leur rôle est eschatologique. Il n'est donc pas étonnant qu'avec le retard de la parousie, l'importance des "Douze" dans la vie concrète de l'Eglise soit allée en diminuant, au profit des "apôtres". Les Douze sont tous apôtres, mais tous les apôtres ne font pas partie du cénacle des Douze. Nous trouvons dans Act. 1. 21-22 le critère de l'appartenance au collège des Douze et à leur ministère apostolique : il faut avoir accompagné Jésus au cours de son ministère, avoir été témoin de sa résurrection,

[2] Sur ce point, cf. la démonstration de A. M. FARRER, "The Ministry in the New Testament", dans l'ouvrage collectif *The Apostolic Ministry*, Essays on the History and the Doctrine of Episcopacy, under the direction of Kenneth E. Kirk, Bishop of Oxford, Londres 1946, p. 122-124. On consultera utilement sur cet ouvrage J.-J. VON ALLMEN, "Un livre anglican sur le ministère apostolique", *RHPR*, 1952, n° 4, p. 296-305.

et avoir été désigné par le Seigneur lui-même. Dans quelle mesure ces trois conditions ont-elles été remplies par les divers personnages que le Nouveau Testament appelle apôtres ? Paul échappe à la première condition. D'autres, mal connus de nous, comme Andronicus et Junias (Rom. 16. 7) peuvent avoir été dans le même cas, à moins qu'ils n'aient été recrutés dans les rangs des 70 disciples dont Luc fait mention dans son Evangile (10. 1-20).

Luc est seul à signaler cette mission palestinienne et préparatoire des soixante-dix. Là aussi il y a un écho de l'ancienne alliance, qui a comporté l'institution des soixante-dix anciens par Moïse (Nb. 10 et 11). Même la séquence des événements offre un indéniable parallélisme :

Nuée lumineuse sur le tabernacle.	Nuée lumineuse de la Transfiguration du Christ.
Départ solennel du peuple vers la Terre promise.	Départ solennel du Messie vers Jérusalem.
Le feu de Dieu tombe sur ceux qui murmurent.	Le feu du ciel appelé par les apôtres sur les Samaritains.
Institution des soixante-dix anciens pour seconder Moïse.	Choix et envoi des soixante-dix par le Seigneur.

Il n'est pas sans intérêt de noter qu'aux soixante-dix anciens de Moïse s'ajoutent Eldad et Mélad, restés hors du camp (Nb. 11.26), et que d'autre part les manuscrits de Luc hésitent entre 70 et 72 envoyés de Jésus. Il est également significatif que Luc ne leur donne pas de nom : il ne les appelle ni apôtres ni disciples, alors qu'il a explicitement désigné les Douze comme apôtres. Il semble qu'il y ait là une intention de faire remonter au Seigneur lui-même l'institution d'un ministère ecclésiastique autre que celui des Douze, ministère dont Luc discerne le type dans les soixante-dix anciens du Pentateuque et qu'il met implicitement en relation avec le ministère des *anciens* (*presbyteroi*) en vigueur dans l'Eglise de son temps [3].

Il semble qu'on soit en droit de tirer de ces faits une conclusion qui intéresse directement le problème du ministère : il y a deux sortes de ministères, celui des Douze et celui des Soixante-dix. Le premier est permanent et général, le second est temporaire ou limité. Mais le second n'est pas une émanation du premier ; l'un et l'autre procèdent immédiatement du Seigneur lui-même. L'un peut donc être subordonné à l'autre pour les nécessités concrètes de la vie de la communauté, mais il ne lui est pas inférieur dans sa nature propre.

[3] Cf. *op. cit.*, p. 134-140.

Au Livre des Actes comme dans les épîtres, les apôtres sont au premier plan. Leur tâche n'est pas seulement la prédication, mais aussi la direction des communautés. Au début, ils président même aux dicastères purement matériels (Act. 6. 2). Leur champ d'action déborde largement la dimension locale : ils ne se confinent pas à Jérusalem et à la Palestine. Pierre et Jean vont à Samarie (Act. 8. 14), Pierre se rend à Antioche (Gal. 2. 11), peut-être a-t-il visité Corinthe (I Cor. 1. 12), mais Jérusalem reste leur point d'attache, et Paul s'y rend pour prendre contact avec les Douze. Quand surgissent des difficultés doctrinales ou disciplinaires, ce sont eux qui ont l'initiative des décisions (Act. 5. 1-11, Act. 15). Paul exerce sur toutes les communautés qu'il a fondées une autorité qu'il estime égale à celle des Douze, et cette autorité lui a été reconnue par les autres apôtres. Il assimile pour une part son autorité à celle d'un père (en dépit de Matt. 23. 9), car c'est lui qui a engendré à la vie chrétienne ceux auxquels il s'adresse (I. Cor. 4. 15).

L'apôtre est un envoyé, un ambassadeur du Christ, muni de sa Parole et de sa puissance. Déjà dans les Evangiles, la collation de l'*exousia* par Jésus aux Douze est fortement soulignée (Marc 3. 13-14 et 6. 7, et par.), et une parité étonnante est affirmée (Jean 17. 18, Matt. 10. 40, Luc 10. 16, Jean 20. 23). Paul est intimément pénétré de cette parité : la conscience de l'autorité christique dont il est revêtu lui donne la liberté d'anathématiser sans hésitation quiconque viendrait à prêcher un Evangile autre que le sien (II Cor. 5. 20, Gal. 1. 8-9). Mais Paul n'oublie pas qu'il représente un Maître qui avait déclaré être "venu non pour être servi, mais pour servir" (Marc 10. 45) ; aussi déclare-t-il à ses frères administrés : "Nous ne cherchons pas à dominer sur votre foi, mais nous voulons contribuer à votre joie" (II Cor. 1. 24), et Pierre avertit les dirigeants des premières communautés en ces termes : "Ne dominez pas (littéralement : ne faites pas les seigneurs) sur ceux qui vous sont échus en partage, mais soyez les modèles du troupeau" (I Pie. 5. 3).

La parité entre le Seigneur et ses plénipotentiaires humains s'exprime aussi dans l'image du fondement ou de la pierre d'angle : ainsi Marc 12. 10-11 et paral. et Matt. 16. 18, d'une part, I Cor. 3. 11, Eph. 2. 20, Apoc. 21. 14 d'autre part. L'apostolat participe de la position centrale et supérieure du Christ, ainsi que de son unicité. L'apostolat repose, avons-nous dit, sur le témoignage visuel et oculaire et, sur un mandat personnel du Christ. Ces caractéristiques ne peuvent être le fait que des hommes de la première génération chrétienne ; à cet égard, l'apostolat est intransmissible : il n'y a plus eu, il ne peut plus y avoir d'apôtres, passé le premier siècle. Mais cela n'exclut pas que leur témoignage ne doive être maintenu fermement et leur autorité perpétuée dans l'Eglise des siècles suivants.

Si Luc, dans l'épisode de la mission des soixante-dix, esquissait dans son Evangile un ministère d'une modalité différente de

l'apostolat, c'est dans son livre des Actes qu'il nous le dépeint dûment établi et bien vivant dans l'Eglise. Au chap. 6, nous assistons à la création de ce ministère : sept des frères de la communauté de Jérusalem sont choisis "pour le service des tables" (v. 2 et 3), c'est-à-dire pour l'organisation des "agapes" ou repas en commun (qui incluaient sans doute la "fraction du pain" pour l' "anamnèse" du Seigneur), et pour l'assistance des indigents de la communauté. Les apôtres purent ainsi se vouer plus complètement à leur ministère de prédication et de prière. Ces Sept, qui reçurent l'imposition des mains des apôtres (v. 6), ne sont pas désignés d'un titre particulier ; nulle part il n'est dit qu'ils fussent des *diakonoi*, des diacres au sens technique qu'on trouve ailleurs [4]. L'un de ces Sept, Etienne, prêchait et guérissait (6. 8-10) ; un autre, Philippe, prêchait l'Evangile et baptisait (chap. 8), aussi est-il appelé une fois *évangéliste* (21. 8). Mise à part l'autorité apostolique sur toutes les communautés, la distinction des compétences entre les Douze et les Sept n'est donc pas aussi nette que ne le suggère à première vue Act. 6. 1-4. Il est probable que le choix des Sept est en référence typologique avec les soixante-dix anciens d'Israël et les soixante-dix disciples de Jésus : ce sont donc peut-être, en somme, les premiers *presbytres* ou *anciens* de la primitive Eglise, mais dont les compétences étaient limitées à la fraction helléniste de la communauté (6. 1 ; cf. v. 5 les noms des Sept, tous de consonnance grecque).

A Jérusalem, peu après, nous voyons des hommes associés de près aux apôtres et qui sont explicitement appelés *presbyteroi* ou *anciens* (Act. 11. 30 et 15 *passim*). Ils apparaissent groupés autour de Jacques (21. 18). Cette dignité d'ancien plonge ses racines dans le judaïsme, qui connaissait des *zeqênim*, administrateurs des communautés synagogales. Ils étaient élus à vie par la communauté ; leurs compétences étaient d'ordre administratif et judiciaire dans le domaine religieux et civil. Ils étaient installés dans leur office par l'imposition des mains, bien qu'ils ne remplissent aucune fonction proprement cultuelle. Ce corps des *zeqênim* n'avait pas de président permanent. Les communautés chrétiennes étaient des groupements beaucoup plus exclusivement religieux et cultuels que ceux de la Diaspora juive. En adoptant le système juif des *zeqênim*, la religion nouvelle devait inévitablement conférer à ceux-ci des fonctions essentiellement religieuses, voire liturgiques, sans exclure néanmoins des attributions disciplinaires et même judiciaires (cf. Matt. 18. 15-18 ; I Cor. 6. 1-5). Les fonctions des presbytres peuvent être caractérisées et résumées par le terme général d'*épiscopê*, qui n'est d'ailleurs pas d'origine judaïque et n'est pas apparu tout de suite : il signifie surveillance ou supervision. Nous y reviendrons.

[4] L'identification qu'on a souvent faite entre les Sept et les diacres provient des mots *diakonein trapezas* d'Act. 6. 2.

Les *presbyteroi* chrétiens sont d'origine manifestement judéo-chrétienne. Mais cette institution s'est étendue bientôt aux communautés nouvelles nées de la mission chez les Grecs. Paul et Barnabas, dans leurs voyages apostoliques à Lystres, Iconium, Antioche, "désignent des presbytres dans chaque lieu, et après des prières accompagnées de jeûnes, ils les recommandèrent (ou : présentèrent) au Seigneur en qui ils avaient cru" (Act. 14. 23). Les apôtres ne s'installent à titre sédentaire dans aucune communauté locale ; ils ne font que les fonder, y passer occasionnellement, ou y séjourner temporairement ; mais ils y laissent des presbytres. Ainsi à Corinthe, Stéphanas et les siens, qui sont les "prémices", c'est-à-dire les premiers convertis, conduisent la communauté (I Cor. 15. 16), dont par ailleurs Paul ne cesse d'être le "père" (4. 14). A Colosses, Archippe exerce un ministère (*diakonia*) qui lui a été conféré "dans le Seigneur" (Col. 4. 17). La recommandation que Paul lui fait de bien s'acquitter de sa charge, venant en conclusion de toute l'Epître, et Archippe étant qualifié de *synstratiôtês* (compagnon d'armes) de Paul, dans la suscription de l'Epître à Philémon, il est plausible que cet homme ait eu la direction de la communauté. A moins que Philémon, appelé *synergos* (collaborateur) ne remplît cette fonction directrice, et qu'Archippe ne fût chargé de la diaconie au sens technique et plus récent du terme.

Il est curieux que Paul n'use jamais du titre de presbytre. Il écrit aux Thessaloniciens : "Nous vous demandons, frères, d'avoir de la considération pour ceux qui travaillent parmi vous, ceux qui sont à votre tête dans le Seigneur et ceux qui vous avertissent" (I Thes. 5. 12). Ces *proistamenoi* s'identifient-ils aux *presbyteroi* des Actes ? La même question peut se poser au sujet des *hêgoumenoi* mentionnés dans l'Epître aux Hébreux (13. 7,17). La terminologie paulinienne des ministères lui est particulière et ne se laisse pas facilement aligner sur celle des autres écrits néo-testamentaires. Dans les textes de la première aux Corinthiens et des Ephésiens auxquels nous avons déjà fait allusion, Paul fait état d'une triade quasi-hiérarchique : les apôtres, les prophètes, les docteurs, qui se détache nettement sur le fonds mouvant des charismes mentionnés un peu pêle-mêle, au courant de la plume, dans I Cor. 12. 4-11 28b-29. Dans Ephésiens, à deux reprises (2. 20 et 3. 5), il ne s'agit plus d'une triade, mais d'une dyade : les apôtres et les prophètes, qui sont présentés comme les fondements vivants de l'Eglise et les révélateurs du mystère du Christ. Notons qu'à Antioche, au témoignage d'Actes 13. 1, c'est une autre dyade qui prévaut : celle des prophètes et des docteurs. Mais elle sous-entend l'existence et l'autorité des apôtres de Jérusalem (cf. 11. 25-26 ; 14. 26-28), ce qui nous ramène à la triade. L'apostolat, le prophétisme et le doctorat représentent l'élément stable et permanent du ministère ecclésiastique. Ce ne sont pas des manifestations sporadiques et occasionnelles de l'Esprit dans telle ou telle communauté locale, mais des

l'apostolat, c'est dans son livre des Actes qu'il nous le dépeint dûment établi et bien vivant dans l'Eglise. Au chap. 6, nous assistons à la création de ce ministère : sept des frères de la communauté de Jérusalem sont choisis "pour le service des tables" (v. 2 et 3), c'est-à-dire pour l'organisation des "agapes" ou repas en commun (qui incluaient sans doute la "fraction du pain" pour l' "anamnèse" du Seigneur), et pour l'assistance des indigents de la communauté. Les apôtres purent ainsi se vouer plus complètement à leur ministère de prédication et de prière. Ces Sept, qui reçurent l'imposition des mains des apôtres (v. 6), ne sont pas désignés d'un titre particulier ; nulle part il n'est dit qu'ils fussent des *diakonoi*, des diacres au sens technique qu'on trouve ailleurs [4]. L'un de ces Sept, Etienne, prêchait et guérissait (6. 8-10) ; un autre, Philippe, prêchait l'Evangile et baptisait (chap. 8), aussi est-il appelé une fois *évangéliste* (21. 8). Mise à part l'autorité apostolique sur toutes les communautés, la distinction des compétences entre les Douze et les Sept n'est donc pas aussi nette que ne le suggère à première vue Act. 6. 1-4. Il est probable que le choix des Sept est en référence typologique avec les soixante-dix anciens d'Israël et les soixante-dix disciples de Jésus : ce sont donc peut-être, en somme, les premiers *presbytres* ou *anciens* de la primitive Eglise, mais dont les compétences étaient limitées à la fraction helléniste de la communauté (6. 1 ; cf. v. 5 les noms des Sept, tous de consonnance grecque).

A Jérusalem, peu après, nous voyons des hommes associés de près aux apôtres et qui sont explicitement appelés *presbyteroi* ou *anciens* (Act. 11. 30 et 15 *passim*). Ils apparaissent groupés autour de Jacques (21. 18). Cette dignité d'ancien plonge ses racines dans le judaïsme, qui connaissait des *zeqênim*, administrateurs des communautés synagogales. Ils étaient élus à vie par la communauté ; leurs compétences étaient d'ordre administratif et judiciaire dans le domaine religieux et civil. Ils étaient installés dans leur office par l'imposition des mains, bien qu'ils ne remplissent aucune fonction proprement cultuelle. Ce corps des *zeqênim* n'avait pas de président permanent. Les communautés chrétiennes étaient des groupements beaucoup plus exclusivement religieux et cultuels que ceux de la Diaspora juive. En adoptant le système juif des *zeqênim*, la religion nouvelle devait inévitablement conférer à ceux-ci des fonctions essentiellement religieuses, voire liturgiques, sans exclure néanmoins des attributions disciplinaires et même judiciaires (cf. Matt. 18. 15-18 ; I Cor. 6. 1-5). Les fonctions des presbytres peuvent être caractérisées et résumées par le terme général d'*épiscopê*, qui n'est d'ailleurs pas d'origine judaïque et n'est pas apparu tout de suite : il signifie surveillance ou supervision. Nous y reviendrons.

[4] L'identification qu'on a souvent faite entre les Sept et les diacres provient des mots *diakonein trapezas* d'Act. 6. 2.

Les *presbyteroi* chrétiens sont d'origine manifestement judéo-chrétienne. Mais cette institution s'est étendue bientôt aux communautés nouvelles nées de la mission chez les Grecs. Paul et Barnabas, dans leurs voyages apostoliques à Lystres, Iconium, Antioche, "désignent des presbytres dans chaque lieu, et après des prières accompagnées de jeûnes, ils les recommandèrent (ou : présentèrent) au Seigneur en qui ils avaient cru" (Act. 14. 23). Les apôtres ne s'installent à titre sédentaire dans aucune communauté locale ; ils ne font que les fonder, y passer occasionnellement, ou y séjourner temporairement ; mais ils y laissent des presbytres. Ainsi à Corinthe, Stéphanas et les siens, qui sont les "prémices", c'est-à-dire les premiers convertis, conduisent la communauté (I Cor. 15. 16), dont par ailleurs Paul ne cesse d'être le "père" (4. 14). A Colosses, Archippe exerce un ministère (*diakonia*) qui lui a été conféré "dans le Seigneur" (Col. 4. 17). La recommandation que Paul lui fait de bien s'acquitter de sa charge, venant en conclusion de toute l'Epître, et Archippe étant qualifié de *synstratiôtês* (compagnon d'armes) de Paul, dans la suscription de l'Epître à Philémon, il est plausible que cet homme ait eu la direction de la communauté. A moins que Philémon, appelé *synergos* (collaborateur) ne remplît cette fonction directrice, et qu'Archippe ne fût chargé de la diaconie au sens technique et plus récent du terme.

Il est curieux que Paul n'use jamais du titre de presbytre. Il écrit aux Thessaloniciens : "Nous vous demandons, frères, d'avoir de la considération pour ceux qui travaillent parmi vous, ceux qui sont à votre tête dans le Seigneur et ceux qui vous avertissent" (I Thes. 5. 12). Ces *proistamenoi* s'identifient-ils aux *presbyteroi* des Actes ? La même question peut se poser au sujet des *hêgoumenoi* mentionnés dans l'Epître aux Hébreux (13. 7,17). La terminologie paulinienne des ministères lui est particulière et ne se laisse pas facilement aligner sur celle des autres écrits néo-testamentaires. Dans les textes de la première aux Corinthiens et des Ephésiens auxquels nous avons déjà fait allusion, Paul fait état d'une triade quasi-hiérarchique : les apôtres, les prophètes, les docteurs, qui se détache nettement sur le fonds mouvant des charismes mentionnés un peu pêle-mêle, au courant de la plume, dans I Cor. 12. 4-11 28b-29. Dans Ephésiens, à deux reprises (2. 20 et 3. 5), il ne s'agit plus d'une triade, mais d'une dyade : les apôtres et les prophètes, qui sont présentés comme les fondements vivants de l'Eglise et les révélateurs du mystère du Christ. Notons qu'à Antioche, au témoignage d'Actes 13. 1, c'est une autre dyade qui prévaut : celle des prophètes et des docteurs. Mais elle sous-entend l'existence et l'autorité des apôtres de Jérusalem (cf. 11. 25-26 ; 14. 26-28), ce qui nous ramène à la triade. L'apostolat, le prophétisme et le doctorat représentent l'élément stable et permanent du ministère ecclésiastique. Ce ne sont pas des manifestations sporadiques et occasionnelles de l'Esprit dans telle ou telle communauté locale, mais des

charges instituées pour l'Eglise dans son ensemble. Elles constituent l'armature nécessaire du Corps de Christ : l'apostolat étant l'autorité du témoignage, de la direction et de la discipline, la prophétie étant l'autorité d'une prédication inspirée *hic et nunc* du Saint-Esprit, le doctorat étant l'autorité de l'enseignement fondé sur le témoignage des Ecritures de l'Ancien Testament.

Ce n'est pas notre propos de pousser ici plus avant l'étude des ministères chez saint Paul. Retenons encore, cependant, un texte important et unique en son genre : la suscription de l'Epître aux Philippiens. "A tous les saints en Jésus-Christ qui sont à Philippes, ainsi qu'aux évêques (*épiskopoi*) et aux diacres" (1. 1). C'est ici le seul exemple d'un emploi du mot *épiskopos* par Paul, les Epîtres pastorales mises à part. Or ce terme se rencontre une seule fois également au Livre des Actes, au chapitre 20. Mais là, le contexte permet d'éclairer ce vocable, ce qui n'est pas le cas chez Paul. En effet, la confrontation des versets 17 et 28 révèle une similitude, sinon une identité, entre les *épiskopoi* et les *presbyteroi* : les personnages ainsi désignés ont pour fonction de paître le troupeau, donc de régir la communauté locale. Les deux titres ne sont pas absolument interchangeables, bien qu'ils paraissent qualifier les mêmes personnes. *Episkopos* n'est peut-être pas un titre, mais simplement une description de la fonction de *presbyteros* [5]. Mais d'autre part on ne peut pas démontrer que le ministère de presbytre comporte toujours et nécessairement l'*épiskopê* [6].



Nous sommes ainsi amenés à examiner le témoignage des Epîtres pastorales, qui est de toute importance puisqu'il se situe au moment où Paul va quitter ce monde, ou même quelque temps après sa mort dans le cas où l'on tient ces lettres pour deutéropauliniennes. L'auteur se définit "héraut, apôtre et docteur" (I Tim. 2. 7 ; II Tim. 1. 11). Héraut (*kêryx*) équivaut à prédicateur et se rapproche par conséquent sensiblement du ministère prophétique. Il y a donc là une espèce de cumul des trois ministères supérieurs, que différenciaient encore si nettement I Cor. 12 et Eph. 4. Dans la suscription des deux Epîtres à Timothée, l'auteur se dit "apôtre de Jésus-Christ" mais son ministère apostolique semble avoir aspiré et absorbé en lui les deux autres ministères de prophète (*kêryx*) et de docteur (*didaskalos*) [7].

On retrouve dans les Pastorales les presbytres du livre des Actes (I Tim. 5. 17-22 et Tite 1. 5-6). Il en est parmi eux qui président (*proestôtes*, v. 17) et qui travaillent à la prédication de la Parole et à l'enseignement (*en logô kai didaskalia*). Ils semblent ainsi participer des fonctions de prophètes et de docteurs ou didascales. Il faut qu'il y en ait dans chaque ville. Ils y forment un corps, une

[5] Cf. HORT, *Christian Ecclesia*, p. 232.
[6] Cf. GREGORY DIX, *Le ministère dans l'Eglise ancienne*, Neuchâtel-Paris 1955 (Bibliothèque théologique), p. 86.
[7] Voir plus loin note 24.

collégialité : le *presbyterion* (I Tim. 4. 14).

Mais dans les Pastorales il est aussi question d'*épiscopes*, et les mêmes problèmes se posent qu'à propos d'Actes 20. 28. Le texte capital de Tite 1. 5-9 semble identifier presbytres et épiscopes, et nombre d'exégètes font purement et simplement cette identification. Mais d'autres estiment que ce passage appelle une interprétation plus nuancée. Le professeur Menoud remarque que le mot épiscope est toujours employé au singulier, alors que les termes presbytres et diacres le sont toujours au pluriel, collectivement, exeption faite de I Tim. 5. 19 où il s'agit d'accusations contre un presbytre en particulier [8]. L'exégète anglican Farrer note que la locution *ei tis*, si quelqu'un, de Tite 1. 6, qui se retrouve dans quatre autres passages des Pastorales, s'y réfère toujours à la phrase qui suit et non à celle qui précède. Ainsi, dans le texte qui nous occupe, le poids du verset 6 porterait sur l'épiscope mentionné au verset 7, d'autant plus que le verset 6 a son parallèle évident dans I Tim. 3. 1, où il s'agit manifestement et exclusivement de l'épiscope. Mais cette exégèse est fortement contestée [9].

Quoi qu'il en soit, l'épiscope est *théou oikonomos*, il s'occupe (*épimélêsétai*) de l'Eglise de Dieu ; il ne doit pas être nouveau converti, il doit avoir l'estime des non-chrétiens. Il doit être capable non seulement d'enseigner, mais encore de réfuter les erreurs. Il faut qu'il soit hospitalier, "c'est-à-dire accueillant aux fidèles venant d'autres églises" [10]. Il n'y a pas de doute que l'épiscope ainsi caractérisé se détache du collège des presbytres, et qu'il est le chef, le représentant, le porte-parole et le garant doctrinal de l'Eglise locale. Un presbytre n'est pas du même coup épiscope, mais il est clair que l'épiscope est l'un des presbytres. Les épiscopes sont les *proestôtes presbyteroi* (I Tim. 5. 17). La question qui se pose est formulée excellemment par J. Colson : "Nous sommes en face d'un *collège de presbytres ou épiscopes*, surveillants de la tradition et par conséquent de l'unité de l'Eglise (locale). Leur fonction propre est d'être à la place de l'apôtre qui va disparaître. Y a-t-il parmi ces presbytres un président, plus spécialement chargé de représenter l'apôtre et, à travers lui, le Seigneur, à la manière de Jacques à Jérusalem ? Rien ne nous le dit. Encore que ce silence ne soit pas une preuve que ce président n'existe pas" [11]. L'emploi du mot épiscope au singulier, que nous avons signalé, fournit même une forte présomption en faveur d'un état de choses qui annonce le *monépiscope* du second siècle. D'ailleurs, la célébration de l'eucharistie, centre de la vie religieuse des nouvelles communautés, a dû

[8] PH.-H. MENOUD, *L'Eglise et les ministères selon le Nouveau Testament*, Neuchâtel-Paris 1949 (Cahiers théologiques de l'Actualité protestante, 22), p. 51.

[9] Voir "The Ministry in the New Testament", *The Apostolic Ministry*, p. 160-161. Pour l'opinion contraire, voir *The Ministry of the Church*, Canterbury 1947, p. 50 ; *The Historic Episcopate*, Westminster 1954, p. 24-25.

[10] PH.-H. MENOUD, *op. cit.*, p. 51.

[11] JEAN COLSON, *L'évêque dans les communautés primitives*, Paris 1951 (*Unam Sanctam*, 21), p. 43-44.

être le fait de l'un des presbytres, à l'instar de ce qui prévalait chez les Juifs : la prérogative de rompre le pain et de prononcer l'action de grâces y appartenait à un seul, le père de famille ou le président de la *chaburâh* (confrérie). C'est ainsi que vraisemblablement l'*épiscopê* collective des presbytres s'est cristallisée sur le président de la cène eucharistique, et que celui-ci est devenu spécifiquement l'épiscope. Le modèle de Jérusalem, où Jacques frère du Seigneur présidait le collège des presbytres, n'a probablement pas été imité par la généralité des communautés dès le début ; mais dans la suite il s'est répandu, de telle manière qu'à la fin du premier siècle le *monépiscopat* est établi fermement en Syrie et en Asie mineure : les lettres d'Ignace d'Antioche en font foi. La situation que reflètent les Pastorales est encore fluide ; l'épiscope, pour autant qu'il se distingue des autres presbytres, n'est pas encore l'évêque autonome du second siècle. Ses compétences ne dépassent pas les frontières de la communauté locale. Il n'exerce pas l'autorité apostolique sur toute une région. Lui et les autres presbytres sont subordonnés à un Timothée, qui, lui, est lieutenant apostolique, ou apôtre auxiliaire itinérant [12].



En effet, des hommes comme Timothée et Tite, les destinataires des épîtres pastorales, ne paraissent pas attachés ou limités à une communauté locale. Ils "supervisent" toute une région : Timothée celle d'Ephèse, Tite la Crète. Ils contrôlent la vie des communautés, en veillant à ce que la "saine doctrine" prévale sur l'erreur (I Tim. 1. 3-4 ; 4. 6 ; II Tim. 2. 14-15 ; 4. 1-5 ; Tite 1. 10-14), ils veillent au choix des presbytres, épiscopes et diacres (I Tim. 3. 1-13 ; Tite 1. 6) et leur imposent les mains pour leur conférer le ministère (I Tim. 5. 22) ; ils sont juges de la manière dont ils s'acquittent de leurs fonctions (I Tim. 5. 19). Sur ordre de l'apôtre, ils installent des collèges de presbytres dans chaque localité où vit une communauté chrétienne (Tite 1. 5). Ils doivent parler et exhorter avec autorité entière (Tite 2. 15). Timothée et Tite ne sont pas apôtres, mais ils exercent l'autorité spirituelle que Paul possédait sur les communautés fondées par lui, et que sa captivité l'empêchait d'exercer encore. Ils le remplaceront après sa mort (II Tim. 4. 1-8) et devront à leur tour s'assurer des successeurs. "Le Seigneur a le pouvoir de garder mon dépôt jusqu'à ce Jour-là (la parousie). Conserve... le modèle (ou : prends pour règle) des saines instructions que tu as reçues de moi. Garde le bon dépôt par le Saint-Esprit (II Tim. 1. 12-14). Ce que tu as appris de moi, sur l'attestation de nombreux témoins, confie-le à des hommes sûrs, qui soient capables à leur

[12] "Il semble évident qu'à Ephèse, dans ce collège presbytéral, il n'y a pas d'évêque proprement dit, c'est-à-dire de ministre possédant les pleins pouvoirs apostoliques, et capable de les transmettre à d'autres, en totalité ou en partie, puisque Timothée est chargé, précisément, d'imposer les mains à des hommes sûrs capables d'en instruire d'autres, chargé, donc, d'instituer des presbytres ou épiscopes. Les deux termes sont équivalents, et le deuxième n'indique aucune supériorité sur le premier" (J. COLSON, *op. cit.*, p. 63).

tour d'en instruire d'autres" (II Tim. 2. 2). Il paraît que la présence de l'un ou l'autre de ces délégués apostoliques est indispensable, puisque Tite ne pourra quitter son poste crétois et rejoindre Paul que lorsque Artémas ou Tychique sera venu prendre la relève (Tite 3. 12), et que Paul, en appelant Timothée à le rejoindre, a soin d'envoyer Tychique à sa place à Ephèse (II Tim. 4. 9,12). Notons aussi qu'Epaphras, compagnon de service (*syndoulos*) de Paul, et qui seconde ou supplée l'apôtre auprès des Colossiens (Col. 1. 7), veille aussi sur les communautés de Laodicée et de Hiérapolis (Col. 4. 12-13) : c'est déjà l'embryon d'une fonction générale dans la ligne de celle de Timothée, Tite, Tychique ou Artémas. De même l'auteur de l'Epître aux Hébreux, collègue de Timothée (13. 23), ne parle pas comme un simple presbytre : il fait montre d'une autorité apostolique et enjoint aux destinataires de sa lettre l'obéissance aux dirigeants de leur communauté locale (13. 17-19). L'auteur de la troisième Epître johannique, s'il n'est pas le fils de Zébédée, est un "ancien" (Jean le presbytre), au sens large du terme [13] qui a autorité spirituelle sur la communauté locale dans laquelle Diotréphès occupe une place qui a tous les caractères du *monépiscopat* [14].

Au sujet de ces auxiliaires, puis successeurs des apôtres dans leur ministère de dirigeants et de coordinateurs de toute l'*Ecclesia*, nous avons un témoignage de premier ordre, qui date des dernières années du premier siècle, donc de 20 à 30 ans après l'Epître aux Hébreux et les Pastorales (si celles-ci sont pauliniennes). C'est celui de Clément de Rome. Après avoir dit que les apôtres établirent comme épiscopes et diacres dans chaque nouvelle communauté leurs premiers convertis (les "prémices"), Clément poursuit : "Ensuite de quoi, ils prirent une disposition selon laquelle d'autres hommes éprouvés devaient, au cas où ils mourraient, leur succéder dans leur ministère. Ceux donc qui ont été établis par eux, ou par d'autres hommes associés aux apôtres (ou : d'autres hommes éminents), avec le consentement de toute l'Eglise... nous estimons

[13] Le mot *presbyteros*, ou "ancien", a parfois un sens plus étendu et plus général que celui de membre du conseil dirigeant d'une communauté. Il sert à désigner honorifiquement tout titulaire d'une charge ecclésiastique, particulièrement en tant que témoin de la *paradosis*. Cela ressort clairement des écrits de Polycarpe et d'Irénée. Pierre, qui est apôtre, se désigne comme ancien (I Pie. 5. 1) ; de même Jean, dans les deuxième et troisième Epitres, si elles sont de lui. On ne peut pas toujours opposer presbytre à épiscope ou à apôtre dans les documents post-apostoliques, sans risquer d'en tirer de fausses conclusions sur l'organisation du ministère (cf. J. COLSON, *op. cit.*, p. 117-122).

[14] "Si Timothée et Tite ne sont pas apôtres comme Paul et ne pouvaient l'être à aucun titre, ils sont cependant ses successeurs dans l'édification de l'Eglise, et ils auront eux-même des après-venants, comme l'indique le texte de II Tim. 2. 2... L'apostolat, en tant qu'il est aussi le ministère de l'édification de l'Eglise, se continue, comme le prouve l'exemple d'un Timothée et d'un Tite, et le devoir prescrit à Timothée de s'assurer des successeurs. Ainsi, deux faits attestés par les épitres pastorales vont frayer la voie à l'épiscopat tel que l'Eglise d'Asie le connaitra dès le début du second siècle : l'apparition d'un seul épiscope, qui donnera sa forme à l'épiscopat chrétien, et l'idée de tradition, qui lui donnera son contenu" (PH.-H. MENOUD, *op. cit.*, p. 53-54).

qu'ils ont été injustement destitués de leur ministère"[15]. Il serait trop long d'entrer ici dans la discussion de ce texte crucial, qui a donné lieu à d'âpres discussions en raison des prises de parti confessionnelles[16]. De toutes manières, il en ressort que les apôtres se sont préoccupés de leur succession. Ils ont mis en place les presbytérats locaux. Après eux, d'autres hommes, éminents ou adjoints à leur ministère spécifique, (peut-être éminents parce qu'adjoints aux apôtres !), ont procédé à ces installations. Il s'agit manifestement d'un ministère de supervision et de contrôle sur les églises locales. Que le ministère local et sédentaire fût collégial (*épiscopê* assurée collectivement par les *presbyteroi*), ou qu'il fût en quelque mesure concentré sur la personne d'un *episcopos* au milieu des autres *presbyteroi*, ce ministère était contrôlé par le ministère général et itinérant des apôtres et de leurs associés, puis successeurs[17]. Cela nous est attesté par quelqu'un qui, lorsqu'il écrivait, vers l'an 95, n'était sans doute plus un tout jeune homme, et qui a pu connaître encore l'un ou l'autre des apôtres ; cela serait même certainement le cas s'il est le Clément que Paul mentionne dans Phil. 4. 3. En tout état de cause, c'est un témoignage de poids qu'aucun préalable confessionnel ne nous autorise à éluder. La structure institutionnelle voulue par le Seigneur quand il créa le collège des Douze n'était donc pas destinée à disparaître avec eux ; les seconde et troisième générations chrétiennes ont estimé comme allant de soi que l'institution ecclésiale apostolique avait valeur permanente. Au milieu du second siècle, nous constatons qu'il y a soudure et identification entre le *monépiscopat* de chaque cité et le ministère général hérité des apôtres. La manière dont cette soudure s'est faite est obscure ; son processus nous échappe faute de documents. Mais la *katholikê ecclesia* du deuxième siècle concrétise ce fait dans sa structure et sa succession épiscopales, en quoi elle voit un charisme assuré de vérité. Ignace d'Antioche à l'aube du siècle, Irénée vers la fin du siècle, et Cyprien au siècle suivant, le disent avec assurance et précision[18].

[15] CLÉMENT, *Epitre aux Corinthiens*, § 44.

[16] Cf. G. DIX, *Le ministère dans l'Eglise ancienne*, p. 99-106 ; *The Historic Episcopate*, p. 42-46 ; H. von CAMPENHAUSEN, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tubingue 1953, p. 97.

[17] "Il convient de souligner que Timothée est revêtu d'une autorité qui l'élève au-dessus des autorités locales. On se rend compte qu'il ne faut pas attribuer aux presbytres-épiscopes une place très élevée, ni leur reconnaître des fonctions très importantes ; mais il convient de reconnaître par contre à Timothée une autorité supérieure. En sorte que l'on se convainc aisément de ceci : que les églises de la première période ne manquèrent pas d'une autorité supérieure. Ce fut d'abord l'apôtre, ce fut peut-être ensuite l'évangéliste, si Timothée en fut un, ou un autre personnage, quelqu'ait été son titre, à la place de l'apôtre. Mais c'était de toute façon un personnage n'appartenant pas à l'autorité locale. Il avait, jusqu'à un certain point en tout cas, autorité sur les hommes dirigeant chaque église. En sorte que si l'épiscopat d'institution divine ne paraît pas avoir de fondement historique suffisant, le presbytérianisme radical n'en a pas davantage" (F.-J. LEENHARDT).

[18] "Nous croyons que même s'il y eut une période de "fluidité" avant que l'épiscopat émerge en sa forme classique et soit universellement reconnu, le fait

II

Les données du Nouveau Testament sur la question des ministères sont loin de comporter toute la clarté désirable. Elles présentent des lacunes considérables. Bien des problèmes dont nous brûlons de connaître la solution demeurent sans réponse. Il n'est donc pas surprenant que tous les systèmes ecclésiastiques aient cru trouver une justification de leurs prétentions dans les textes bibliques. Au milieu des incertitudes et en marge des points controversés, il me semble qu'on peut néanmoins dégager les éléments suivants :

1. Les apôtres fondateurs de communautés ont pourvu à leur durée. Ils ont aménagé un embryon d'organisation. Ils ont confié à certains croyants, en principe aux premiers convertis (les *prémices*), des charges de direction et de service.

2. Les rares textes mentionnant l'installation de presbytres pour exercer la surveillance (*épiskopê*) de la communauté, attestent que celle-ci eut lieu par le ministère des apôtres et l'acte liturgique de l'imposition des mains.

3. Les apôtres ont rempli un ministère itinérant de contrôle de toutes les communautés de leur ressort, c'est-à-dire de celles qu'ils avaient fondées. Cet aspect de leur ministère apostolique a été partagé par des auxiliaires qui ont pu être à cet égard leurs successeurs.

4. Le ministère local des presbytres était collégial. Mais le *proestôs* du collège presbytéral (probablement celui qui présidait régulièrement l'acte de la fraction du pain) a pu être considéré comme plus particulièrement représentatif de l'*épiscopê* exercée sur la communauté.

On doit souligner que les apôtres ont été pour la première génération le ciment de l'unité ecclésiale, et certains d'entre eux ont été plus particulièrement considérés comme des colonnes. C'est la *doctrine des apôtres* qui rassemble l'Eglise (Act. 2. 42, cf. I Cor. 15.11), et cette doctrine n'est pas encore codifiée dans un livre, mais elle est incarnée dans les Douze en personne et leurs collaborateurs (I Cor. 15. 11, Gal. 2. 1-10). Ce sont "les apôtres", agissant pour ainsi dire *in corpore*, qui délèguent deux des leurs, Pierre et Jean, chez les croyants de la Samarie pour les agréger pleinement à l'Eglise par l'imposition des mains complétant le baptême d'eau (Act. 8. 14 ss). Cette activité de supervision ou contrôle général s'est avérée indispensable dès le début en raison des tensions qui caractérisaient déjà la toute première chrétienté. Qu'on se rappelle le différend entre au moins une fraction de la communauté de Jérusalem et les Eglises d'Asie (Act. 2. 11-12) ; puis l'affaire des judaïsants de Galatie (Gal., Col.), les partis rivaux de Corinthe

qu'il a émergé et qu'il fut accepté est dû à la conviction que c'était là le moyen le plus adéquat d'incarner le principe de continuité avec le ministère de l'époque apostolique" (*The Fulness of Christ*, A Report presented to the Archbishop of Canterbury, Londres 1950, p. 82).

(I Cor. 1. 12 ; 2. 4). Qu'on songe aux nombreuses mises en garde des épîtres contre l'esprit de dissention et de secte (les *aireseis*, I Cor. 11. 9). Ces faits nous révèlent la fragilité et la précarité de l'unité primitive que seule pouvait sauvegarder la présence vigilante des témoins du Christ, les apôtres [19].

Les apôtres, agents vivants de la cohésion ecclésiale, une fois disparus, qui allait remplir ce rôle que les circonstances rendaient perpétuellement nécessaire ? Autrement dit, quelle forme de ministère ecclésiastique allait pouvoir pallier l'extinction de l'apostolat ? La réponse, c'est le *monépiscopat* du second siècle. Il est issu des éléments de structure ecclésiale du premier siècle qu'attestent les écrits du Nouveau Testament. Je considère pour ma part ce développement institutionnel comme légitime. Car, à moins de n'être qu'une juxtaposition assez lâche de communautés locales autonomes sans lien concret, menacées d'isolationisme et, partant, de développements divergents et aberrants (alors qu'il n'y avait pas d'Ecritures canoniques constituées), l'Eglise devait être dotée d'un ministère général de supervision continuant celui des apôtres. L'apostolat est unique et intransmissible en tant que témoignage oculaire et auditif des faits et gestes du Seigneur. Mais l'autorité vivante et le contrôle unifiant que représentaient les apôtres n'ont pas cessé le moins du monde d'êtres nécessaires à l'Eglise du Christ. Sans doute l'Eglise a-t-elle rassemblé les écrits apostoliques en un canon scripturaire doctrinal. Mais si l'Eglise a des écrits dans lesquels est consigné le témoignage apostolique sans un ministère général qui assure la garde de ce "bon dépôt" dans l'ensemble de l'Eglise, elle est semblable à un pays doté d'une excellente constitution écrite, mais sans gouvernement habilité à l'appliquer et à la faire respecter [20].



L'épiscopat n'est pas l'apostolat, mais il en est la suppléance, conjointement au canon des Ecritures. Il est vain d'exiger une attestation noir sur blanc de l'épiscopat dans les écrits du Nouveau Testament, puisque ces écrits sont, dans l'ensemble, dûs à la plume des apôtres ou d'hommes de leur génération. Or c'est la situation

[19] "On n'insistera jamais trop sur l'autorité de l'apôtre, qui reste le seul lien des communautés qu'il a fondées... Il n'est pas besoin de président local à la charité des Eglises du Christ tant que vivra le fondateur, l'apôtre qui garde la tradition du Seigneur et les unit dans sa sollicitude" (J. COLSON, *op.cit.*, p. 44).

"L'impression que donne le Nouveau Testament au sujet des ministres autres que l'apostolat est confuse de prime abord... La question de savoir si nous pouvons parler vraiment d'un "ministère" aux tout premiers temps de l'Eglise trouve cependant une réponse suffisante dans l'apostolat... les apôtres étaient incontestablement l'élément fondamental de direction et d'unité non seulement dans les vastes champs de mission mais aussi dans les différentes églises locales" ("The minitry in the New Testament", dans *The Root of the vine*, Essays in Biblical Theology, par ANTON FRIDRICHSEN, et d'autres membres de l'Université d'Upsala, Londres 1953, p. 120-121).

[20] "La Bible assure l'identité de l'Eglise, mais elle ne peut pas regrouper, ordonner ; elle ne peut pas non plus garantir la catholicité de l'Eglise. Cette fonction appartient à un ministère vivant qu'aucun texte ne peut remplacer" (J. ROSSEL, "L'Eglise de l'Inde du Sud et les problèmes qu'elle pose", *Verbum Caro*, N° 6, p. 81).

nouvelle créée par la disparition des apôtres qui a contraint l'Eglise à s'orienter peu à peu, mais de très bonne heure, vers le *monépiscopat*, lequel est l'expression d'une situation postérieure aux écrits canoniques. Il serait simplement anachronique de trouver dans le Nouveau Testament les indications que peuvent nous fournir un Clément Romain et un Ignace d'Antioche. C'est d'ailleurs aussi pour faire face à cette carence de l'autorité vivante des premiers témoins accrédités par le Christ que l'Eglise a également constitué le canon néo-testamentaire. Il n'est pas plus décisif, pour l'ecclésiologie, de constater l'absence de *monépiscopat* au premier siècle qu'il ne l'est, pour la doctrine, de constater l'absence d'un Nouveau Testament dûment constitué et que chaque croyant aurait eu en poche. L'épiscopat est une expression, *en un certain sens* nouvelle, du ministère ecclésiastique, comme la formation et la fixation du canon néo-testamentaire est une forme, *en un certain sens* nouvelle, de la "doctrine des apôtres", venant après la simple *kêrygma* des origines. On pourrait même paradoxalement soutenir que l'épiscopat, en tant qu'héritier de l'apostolat, pourrait mieux se réclamer de l'autorité du Seigneur que le recueil des Ecritures : on sait en effet que Jésus a institué l'apostolat, mais on ne sache pas qu'il ait donné des ordres pour que ses paroles et ses gestes soient fixés par écrit [21] !

Quoi qu'il en soit, l'autorité apostolique s'est comme subdivisée en deux composantes, dès le deuxième siècle : en tant que témoignage doctrinal, elle s'est fixée dans le canon du Nouveau Testament, et en tant qu'agente de direction et de cohésion ecclésiale, elle s'est concrétisée dans le *monépiscopat*. Il y a eu dédoublement, mais sans dissociation. Comment, sans inconséquence, accepter le premier et récuser le second élément de cet inévitable et, disons-le, providentiel développement ? L'un et l'autre, sans y être consignés explicitement, sont déjà amorçés dans les documents de l'âge apostolique : des textes comme II Pie. 3. 16 et Apoc. 1. 11 suggèrent les Ecritures de la nouvelle alliance, de même que les données des Epîtres pastorales sur le ministère annoncent l'épiscopat. Point n'est même besoin de dépasser les données du Nouveau Testament pour fonder la légitimité d'une Bible chrétienne et du ministère épiscopal.

Que le *monépiscopat* fût une manifestation normale de la marche en avant de l'Eglise, j'en vois l'indice dans le fait qu'à notre connaissance il n'a pas donné lieu à controverses et contestations [22].

[21] "Au cœur et au centre du ministère terrestre du Christ incarné se place le choix, la formation et l'envoi d'une compagnie d'apôtres. Le dessein du Christ n'était pas d'apporter à toutes les générations humaines successives une révélation absolue de Dieu, sous forme de déclarations verbales absolument inaliénables, ni de leur donner un code infaillible de vie, sinon il aurait pu leur laisser un document écrit, comme Mahomet l'a fait, dit-on... Mais il ne l'a précisément pas fait ; il a tout simplement choisi douze hommes pour qu'ils soient avec lui et pour les envoyer dans le monde " (L. NEWBIGIN, *L'Eglise, Peuple des croyants, Corps du Christ, Temple de l'Esprit*, Neuchâtel-Paris 1958 (Collection de Taizé), p. 78).

[22] "Nous n'avons pas le droit d'admettre purement et simplement que ce

Nous ne repérons, dans les documents à notre disposition, aucune trace de lutte pour maintenir et défendre un présumé statut presbytéral antérieur contre une hypothétique usurpation épiscopale. Cet argument *a silentio* vaut ce qu'il vaut, sans doute ; mais reconnaissons qu'il est utilisé, dans la question du baptême pour justifier la pratique para-scripturaire, mais traditionnelle dans nos Eglises, du pédobaptisme. Si l'argument est jugé recevable dans le cas du baptême, pourquoi ne le serait-il pas dans le problème du ministère ? A tout prendre, le principe de l'épiscopat n'est-il pas même mieux attesté par l'Ecriture que celui du pédobaptisme ? L'autorité apostolique sur un ensemble d'Eglises et la survivance de cette autorité en la personne des compagnons de Paul, Timothée et Tite, sont des données précieuses de l'Ecriture, tandis qu'on cherche vainement dans le Nouveau Testament un témoignage *explicite* en faveur du baptême des enfants au berceau. Pourquoi, dans ce cas, les Eglises réformées de type congrégationaliste-presbytérien professent-elles le pédobaptisme et rejettent-elles l'épiscopat ?



En quoi consiste au juste la fonction épiscopale ? Et tout d'abord d'où vient le mot *épiscopos* et quelles résonnances pouvait-il éveiller chez un chrétien du premier siècle, habitué à entendre les Ecritures de l'Ancien Testament dans la version grecque de la Septante ? L'Eglise a vraisemblablement emprunté les termes *épiscopê* et *épiscopos* au langage séculier, et c'est certainement dans les communautés helléno-chrétiennes qu'ils sont apparus, contrairement au vocable presbytre d'origine judéo-chrétienne. Le mot *épiscopos* s'est chargé, dans la suite, de sens théologique, qu'y ont apporté les docteurs de l'Eglise lisant les Ecritures de l'Ancien Testament à la lumière du ministère du Christ. A l'arrière-plan de ce développement se trouve le chapitre 34 d'Ezéchiel qui montre Yahveh, le Berger d'Israël, agissant par David son berger royal, et exerçant son jugement sur les bergers humains de son peuple. Aux versets 11 et 12, Yahveh dit : "Je passerai mes brebis en revue", ce que la Septante exprime par *épiskepsomai*. Dans l'Eglise, nouveau peuple de Dieu, se retrouve une gradation analogue : Dieu, le Christ Fils de David, les bergers ecclésiastiques. Le Seigneur exerce l'*épiscopê* sur tout son peuple, et les bergers ecclésiastiques y participent, ne l'exerçant que par lui et sous son contrôle et son jugement. Au chapitre 34 il faut joindre le chapitre 33 (v. 1-20) qui le précède, et où Yahveh dit au prophète : "Je t'ai établi pour servir de sentinelle à la maison d'Israël". La Septante porte : *skopos* (v. 2, 6,7), d'où dérive le verbe *épiskopein*, avoir l'œil sur, surveiller, inspecter ; tandis que la forme *épiskeptomai* du chapitre 34, en

que l'on trouve à la fin du deuxième siècle n'a aucun rapport avec ce qui a précédé au premier siècle et n'en a gardé aucune trace. L'histoire du ministère dans l'Eglise ancienne demeure obscure à cause des lacunes de la collection des documents existants. Il n'y eut cependant aucune solution de continuité dans la vie de l'Eglise qui ait pu paraître obscure à un homme comme Polycarpe qui a vécu de 70 à 155." (G. DIX, *Le ministère dans l'Eglise ancienne*, p. 22).

relation avec l'image du berger, signifie plutôt : aller examiner, visiter, observer. Les vocables cristallisés autour d'*épiscopos* sont d'ailleurs régulièrement relatés à la similitude du berger. C'est dans ce contexte que se situe I Pie. 2. 25 : "Christ est le Pasteur (ou Berger) et l'Episcope de nos âmes", dont il faut rapprocher 5. 4 où le Christ est qualifié d'*archipoimên*, souverain pasteur, et 5. 2, où les presbytres sont exhortés à "paître le troupeau", en le surveillant (*épiskopountes*), ajoutent certains manuscrits [23].

Jésus-Christ, le Chef de l'Eglise, est à la fois Serviteur et Seigneur. Il est venu comme le Serviteur de Yahveh d'Esaïe 53, "non pour être servi, mais pour servir, et donner sa vie en rançon pour plusieurs" (Marc 10. 45). Mais il est venu également comme le Maître et le Seigneur (Jean 13. 13-14), le souverain Pasteur qui a autorité sur le peuple de Dieu. Il exerce une *épiscopê* commune sur l'ensemble de son Eglise, dont il est le Prophète et le Docteur suprême, "l'apôtre et le Grand-prêtre de la foi que nous professons" (Héb. 3. 1). C'est cette *épiscopê* du Seigneur de l'Eglise qui est signifiée et réfléchie dans l'épiscopat ecclésiastique. Comme Paul à la fin de sa carrière synthétisait en quelque sorte son ministère en se désignant comme héraut ou prédicateur (le *kêryx* annonçant le *kêrygma*), comme apôtre, et comme docteur (II Tim. 1. 11), ainsi l'épiscope ou évêque, sans être au sens spécifique ni apôtre ni docteur ni prédicateur, réunit en sa personne quelque chose de chacune de ces fonctions, pour assurer la direction générale de l'Eglise, comme c'est d'ailleurs le cas, proportionnellement pour le conducteur de la communauté locale, le pasteur de paroisse dans nos conditions actuelles [24]. L'évêque veille sur l'ensemble des communautés locales, pour qu'elles restent fidèles à la "saine doctrine" (Tite 1. 9 et 2. 1) et qu' "elles conservent l'unité de l'Esprit par le lien de la paix" (Eph. 4. 3). Sans l'épiscopat, une dimension importante de l'institution ecclésiale demeure dans l'ombre : celle de la seigneurie commune du Christ sur toutes les communautés locales, lesquelles sont liées ensemble par cette seigneurie même. Dans la communion ecclésiale, au sein du peuple de Dieu, l'évêque rappelle concrètement ce fait, que l'autorité d'enseignement et de direction n'est pas entre nos mains et qu'elle n'est pas fractionnée et diluée en tout et un chacun, mais qu'elle procède d'une Source unique ; qu'elle n'est pas égalitairement éparpillée en chaque croyant ou en chaque conventicule local, mais qu'elle est donnée d'en-haut pour assurer la nécessaire cohésion de l'Eglise [25]. L'évê-

[23] Cf. FARRER, *op. cit.*, p. 161-163. D'un point de vue plus pratique, cf. J.-J. VON ALLMEN, *La vie pastorale*, tiré à part de *Verbum Caro*, N° 40, p. 205.

[24] Un cumul analogue caractérise l'évêque Polycarpe aux yeux de ses contemporains : "...Polycarpe, ce très glorieux martyr qui, à notre époque, fut par ses enseignements un *apôtre* et un *prophète*, et l'*évêque* de l'Eglise catholique à Smyrne" (*Martyre de Polycarpe*, 16. 2). Ce document est généralement daté de 155 à 157.

[25] "On ne doit pas penser au ministère de l'Eglise comme à une fonction du peuple ou de ses délégués. Le ministère de l'Eglise n'est pas fondé démocratiquement et édifié à partir des membres de l'Eglise afin de les représenter devant

que est le lien visible des paroisses entre elles, quand il les "visite" périodiquement à l'occasion de l'installation d'un nouveau conducteur spirituel ou d'une dédicace de temple, ou de toute autre circonstance importante de la vie d'une communauté paroissiale. Il est le lien des pasteurs de paroisse et le coordinateur de leur travail. Il est aux yeux du peuple de l'Eglise le rappel constant de l'unité des chrétiens d'un pays ou d'une région, et le responsable de la bonne marche de l'Eglise et de l'unanimité de son témoignage face au monde, quand les circonstances l'exigent. Il est le seul signe vivant et permanent possible du rassemblement du peuple de Dieu qui doit être "un seul corps et un seul Esprit" (Eph. 4. 4). L'existence de Conseils ecclésiastiques aux divers échelons est indispensable pour exprimer le caractère communautaire et collégial du peuple chrétien ; mais cette expression est unilatérale et risque de s'altérer en manifestation concrète de dispersion et d'émiettement, sans une expression complémentaire : celle de l'unité. Le multiple n'est qu'incohérence désordonnée s'il n'est référé à l'un. Le sacerdoce *collectif* des croyants n'est qu'une anarchie d'autonomies individuelles juxtaposées s'il n'y a pas un organe qui *"collecte"* ou conjoint ces individualités [26]. Cela paraît évident à chacun au plan local : personne ne défendrait l'idée d'une paroisse sans un pasteur qui, au sein de l'assemblée des croyants et du conseil de la paroisse, est le témoin de l'unité de tous sous l'autorité d'un seul Seigneur. Ce rôle que joue le pasteur à la dimension paroissiale, l'évêque le joue pour l'ensemble de l'Eglise. Une Eglise sans épiscopat est un peu comme une paroisse sans pasteur. Sans doute la personne de l'évêque ne peut pas créer et garantir une unité qui ne peut être donnée et conservée que par le Saint-Esprit, pas plus que la personne du pasteur de paroisse n'est une garantie certaine d'unité et de cohésion paroissiales. Mais la fonction épiscopale rappelle et signifie concrètement le principe de l'unité du Corps de Christ, qui autrement risque de n'être qu'une vue de l'esprit. Et pratiquement, comme le pastorat, au niveau paroissial, rend possible une meilleure répartition des activités paroissiales, de même l'épiscopat permet une cohésion meilleure des forces pastorales et de toutes les initiatives comme de tous les efforts qui se font dans l'Eglise. C'est aussi un palliatif non négligeable à l'anonymat et à l'irresponsabilité.

L'épiscopat est aussi l' "indicatif" de la continuité de l'Eglise

Dieu... C'est de haut en bas que la représentation ministérielle est établie, et non de bas en haut" (T. F. TORRANCE, *Le sacerdoce royal*, tiré à part de *Verbum Caro* N° 47, p. 38 et 39).

[26] "L'expression *sacerdoce universel* est malheureuse car elle comporte un individualisme désastreux. On ne trouve jamais dans le Nouveau Testament le mot prêtre au singulier appliqué à un croyant, pas plus que roi au singulier, car ils ne pourraient s'appliquer qu'au Christ lui-même. De même que le terme de *saints* utilisé seulement collectivement dans le Nouveau Testament, *prêtres* et *rois* s'appliquent corporativement à toute la communauté des membres de l'Eglise" (T. F. TORRANCE, *op. cit.*, n. 26, p. 34).

dans le temps. L'Eglise vit dans le temps et elle a une histoire. Qu'elle soit un "événement" comme Barth l'a souligné et qu'elle soit une création toujours nouvelle du Saint-Esprit, n'empêche pas qu'elle ait une continuité et que la "communion des saints" embrasse toutes les générations. Chaque génération chrétienne n'est pas une création *ex nihilo*, pas davantage que les communautés locales n'apparaissent et ne vivent isolément de l'Eglise universelle de leur temps. "La foi a été transmise aux saints une fois pour toutes" (Jude 3), mais "ce que tu as appris de moi, dit Paul à Timothée, confie-le à des hommes fidèles, qui soient capables de l'enseigner aussi à d'autres" (II Tim. 2. 2). Il y a un "bon dépôt" et une "saine doctrine" à transmettre intacts aux générations futures. Telle est l'essence de ce qui fut appelé dès le 3[e] siècle *la succession apostolique* : une transmission fidèle de la révélation de Dieu en Jésus-Christ telle qu'en ont témoigné les apôtres. Les textes de Clément Romain et d'Irénée le disent clairement, et sont bien, à cet égard, dans la ligne des Pastorales. Le canon des Ecritures est indispensable à la fidélité de la transmission, mais la transmission elle-même, l'*acte de transmettre*, ne peut être le fait que de personnes conscientes. L'évêque, dans sa signification essentielle d'agent de l'unité ecclésiale et de l'autorité du Seigneur, est particulièrement habilité à manifester la continuité de cette transmission. La succession des évêques au même siège, dans la même *cathedra veritatis*, tout au long des siècles, et leur fonction de consécrateurs des pasteurs par le geste significatif de l'imposition des mains, comme aussi le fait qu'eux-mêmes sont installés par des évêques plus âgés venant d'autres Eglises, tout cela témoigne dans le concret de la vie ecclésiastique, de la continuité de l'Eglise dans le temps et dans l'espace, de l'interdépendance des Eglises d'aujourd'hui entre elles et à l'égard de l'Eglise d'autrefois. L'épiscopat met en lumière et favorise la *koinônia* de l'Eglise tout entière. Il permet aux fidèles de mieux imaginer et de mieux saisir ce qu'ils disent en confessant ces mots du Symbole des apôtres : Je crois la sainte Eglise universelle et la communion des saints. Sur le chapitre de l'épiscopat comme sur d'autres, s'il ne faut pas canoniser l'histoire, il ne faut pas non plus la refuser et la nier. L'*épiscopat historique*, selon une terminologie devenue classique dans les débats œcuméniques, est une réalité positive qu'on ne peut pas écarter d'un revers de la main. On n'a pas trouvé de moyen plus approprié que la succession épiscopale pour manifester l'identité, à travers le temps, de l'Eglise en tant qu'institution, en tant que corps organique, le *Corps* de Christ, tandis que l'Ecriture sainte et les confessions de foi reçues une fois pour toutes assurent l'identité de l'Eglise en tant que communauté animée de l'*Esprit* du Christ. L'épiscopat fait partie de l'histoire de l'Eglise : dès que cette histoire s'est mise en marche, il y est apparu comme un élément essentiel, et pendant quinze siècles dans toute la chrétienté, et

depuis lors, dans plus des trois quarts de la chrétienté (environ 620 millions de chrétiens sont "épiscopaux" sur 800 millions), l'épiscopat est un fait constant et indiscuté. On peut donc parler à bon droit d'un *épiscopat historique*.

*

* *

En présentant ce qu'on pourrait appeler les titres de légitimation de l'épiscopat, on doit répondre aux deux questions que voici :

1. L'épiscopat est-il absolument indispensable à l'existence de l'Eglise ?

2. Le principe épiscopal ne fait-il pas tort au principe collégial et communautaire ?

La première de ces deux questions peut être posée ainsi : L'épiscopat appartient-il à l'essence de l'*Ecclesia*, au point que son absence infirmerait toute prétention d'une communauté chrétienne à être authentiquement l'Eglise du Christ ? ou bien l'épiscopat n'est-il qu'un système d'administration ecclésiastique qui offre certains avantages pratiques sur d'autres systèmes ? En d'autres termes, l'épiscopat est-il théologiquement nécessaire ou pratiquement utile ? Appartient-il à l'*esse* de l'Eglise ou seulement à son *bene esse ?* Les Eglises orientales et l'Eglise catholique romaine considèrent l'épiscopat comme une condition *sine qua non* de l'être de l'Eglise. Les théologiens anglicans de l'école anglo-catholique ou *high church,* dès le XVII[e] siècle, et surtout depuis le mouvement d'Oxford au XIX[e] siècle, ont adopté cette thèse. Ils lui ont donné une expression savante et massive il y a une dizaine d'années dans un fort volume intitulé *The Apostolic Ministry,* plein d'enseignements utiles et d'aperçus neufs, mais qui se résume en ceci : le ministère essentiel, héritier direct et unique de l'apostolat, c'est l'épiscopat : *ubi episcopus, ibi ecclesia.* On pense ainsi légitimer l'anglicanisme et le défendre sur deux fronts : contre le non-conformisme congrégationaliste et presbytérien lequel, faute d'épiscopat, se voit refuser le caractère authentiquement ecclésial, et contre Rome qui ajoute la papauté comme élément critériel de la véritable Eglise, alors que l'épiscopat suffit. Notons que cet extrêmisme épiscopaliste n'est pas le fait de l'anglicanisme officiel, qui a une position beaucoup plus nuancée sur la question [27].

Déjà du point de vue empirique, on doit répondre par la négative à cette prétention extrême. Des Eglises ont existé jadis et existent maintenant sans épiscopat historique ; or elles vivent, elles subsistent, elles ont les fruits et parfois les dons de l'Esprit ; elles

[27] Sur l'attitude compréhensive de l'anglicanisme des XVI[e] et XVII[e] siècles à l'égard des ministères non-épiscopaux des Eglises réformées du continent, voir NORMAN SYKES, *The Church of England and non-episcopal Churches*, Londres 1948, et du même auteur l'ouvrage plus important : *Old Priest and new Presbyter*, Cambridge 1956.

sont missionnaires, donc apostoliques selon l'un des sens de cette épithète. A-t-on le droit de les exclure du Corps de Christ, bien qu'elles aient perdu la continuité historique que symbolise l'épiscopat ? Si, comme s'exprime Ignace d'Antioche au deuxième siècle : "Partout où est le Christ Jésus, là est l'Eglise catholique" (*Smyrn.* 8.2) ; si, comme s'exprime la Confession d'Augsbourg au XVI[e] siècle, l'Eglise est "l'assemblée de tous les croyants dans laquelle l'Evangile est prêché dans sa pureté et les sacrements administrés correctement, conformément à l'Evangile" (art. 7), l'épiscopat n'est pas plus rigoureusement essentiel à l'existence de l'Eglise.

De plus, quiconque prend au sérieux les grands principes théologiques du Nouveau Testament ne peut pas subordonner en principe l'action de l'Esprit de Dieu à une structure institutionnelle déterminée. La grâce de Dieu et la vie nouvelle en Christ ne sauraient dépendre fondamentalement d'une constitution ecclésiastique. Si l'adage théologique est vrai : *Gratia Dei non alligatur sacramentis,* à plus forte raison cette grâce n'est-elle pas liée à telle forme de ministère. Une structure ecclésiale ne peut être intrinsèquement porteuse et garante de l'Esprit ; mais l'Esprit se signale et s'exprime en des institutions plus ou moins adéquates. On ne peut donner à l'épiscopat une valeur qui serait quasi-sacramentelle : "l'épiscopat dépend de l'Eglise, et non l'Eglise de l'épiscopat" [28].

Cela dit, citons la suite de l'article 7 de la Confession d'Augsbourg : "Pour assurer l'unité véritable de l'Eglise, *il suffit* d'un accord unanime dans la prédication de l'Evangile et dans l'administration des sacrements". A cet égard, quatre siècles d'expériences assez malheureuses nous invitent à plus de réserves. Sans doute, pour que l'Eglise soit, la Parole et les sacrements suffisent, car là est son être profond, sa réalité substantielle. Mais "l'œuvre de rassemblement de l'Eglise reste sur le terrain abstrait de l'idée pure tant qu'on cherche à réaliser l'union sous forme intellectuelle et de discussion de principes. En tant qu'idée, elle réclame une incarnation, en tant que problème, elle attend sa solution concrète" [29]. Pour sauvegarder la vie de l'Eglise, que conditionnent le bon ordre et l'unité, le ministère est indispensable ; et pour que soit pleinement signifiée l'autorité du Seigneur sur son Eglise une dans l'espace et le temps, le ministère épiscopal est irremplaçable. L'épiscopat contribue à donner une expression plus complète et une incorporation institutionnelle plus pleine de la nature de l'Eglise qu'un système purement presbytérien ou congrégationaliste. C'est une question non d'essence, ni d'avantage pratique, mais de *plénitude* et d'*intégralité,* par opposition à une traduction partielle et unilatérale de la nature de l'Eglise : *l'épiscopat signifie l'unicité de*

[28] *The Historic Episcopate*, p. 22 ; voir aussi p. 38-40.
[29] S. Bulgakoff, dans *Foi et Constitution*, Actes officiels de la Conférence mondiale de Lausanne, 1927, p. 301-302.

la Tête-Christ dans l'unité du Corps-Eglise [30]. Il marque et permet mieux le rassemblement du troupeau autour du Souverain Pasteur et Evêque (I Pie. 2. 25 et 5. 4). Pour tout dire, l'épiscopat n'est ni de l'*esse* de l'Eglise, ni simplement de son *bene esse,* mais il est nécessaire à son *plene esse*. Il a sa place dans le *plêrôma* ecclésial au sens d'Ephésiens 4. 10-13 [31]. Il donne corps symboliquement à l'unité de l'Eglise et en précise l'expression. Il donne la dimension œcuménique de l'Eglise, car il est comme un réseau tendu sur l'Eglise universelle pour permettre l'intercommunion des Eglises particulières.

C'est dans sa fonction de consécrateur que l'évêque manifeste tout particulièrement et le plus visiblement la complémentarité de l'épiscopat par rapport aux autres ministères ecclésiastiques. S'il impose les mains comme ministre principal dans l'acte d'ordination, c'est pour rappeler que l'autorité ainsi conférée vient premièrement du Christ et non pas de la communauté, et que le ministère n'est pas, de soi, une délégation du peuple de l'Eglise, mais un mandat du Seigneur de l'Eglise. Ce mandat est bien transmis dans, à travers et pour la communauté, mais il émane du Chef divin de l'Eglise. Une ordination conférée par des "simples particuliers" [32] de l'assemblée (congrégationalisme), ou par un ou plusieurs ministres dont le statut ecclésiastique est en tout point pareil au statut qui va être celui des nouveaux ministres consacrés (presbytérianisme), donne inévitablement l'impression que le ministère procède uniquement, ou du moins principalement, de la communauté. (Notons qu'en bonne logique, congrégationalistes et presbytériens ne devraient pas user du signe de l'imposition des mains, mais s'en tenir à celui de la main d'association, le seul geste qui convienne entre égaux). De plus, une ordination congrégationaliste n'a, en tant que signe, qu'une portée locale, et l'ordination presbytérienne qu'une résonnance régionaliste et particulariste. Tandis qu'une ordination épiscopale relie les nouveaux ministres à l'Eglise universelle, l'évêque ayant été lui-même ordonné par trois autres évêques de différentes provinces ecclésiastiques, conformément à un canon du Concile de Nicée. L'ordination des mains de l'évêque est complétée par la participation simultanée de presbytres à ce geste, lesquels expriment la ligne en quelque sorte horizontale de la *koinônia* ecclésiale. Mais l'évêque, lui, manifeste la transmission linéaire et en quelque sorte verticale de l'autorité du Christ qui, d'en haut, envoie ensemble tous ses serviteurs et qui le fait dans la succession des générations de ministres et de croyants des siècles révolus de l'histoire de son Eglise. C'est le propre de l'évêque de pouvoir

[30] C'est parce que l'évêque est le signe de l'unité que le huitième canon du Concile de Nicée prescrit qu'il n'y ait jamais deux évêques en une même localité.
[31] Cf. *The Historic Episcopate*, p. 115-117.
[32] Les *idiôtai* de I Cor. 14. 16.

signifier ce double aspect vertical et temporal du ministère ecclésiastique, au milieu de ses collègues-presbytres qui détiennent avec lui et comme lui toute la substance du ministère en ses autres aspects. Tous les ministres sont successeurs des apôtres, et ont hérité de leur mission ; mais il est réservé à l'épiscopat d'exercer l'un des éléments de la fonction apostolique : le contrôle général des communautés pour la sauvegarde de leur unité. C'est ainsi que l'épiscopat succède à l'apostolat pour assurer à l'Eglise son *plene esse*.

La Réforme luthérienne n'a jamais rejeté l'épiscopat comme tel. La Confession d'Augsbourg, à l'article 28, voue tous ses soins à dégager la véritable autorité spirituelle des évêques des abusives prérogatives temporelles dont la fonction épiscopale s'était chargée au cours du Moyen Age. "Le ministère épiscopal, en tant que ministère de droit divin, consiste à prêcher l'Evangile, à pardonner les péchés, à juger de la doctrine et rejeter celle contraire à l'Evangile, à exclure de l'Eglise chrétienne les impies dont l'impiété est manifeste, mais sans violence humaine, uniquement par la Parole de Dieu. Dans ces choses, les pasteurs et les paroisses leur doivent obéissance selon la parole du Christ : Qui vous écoute m'écoute. Mais si les évêques enseignent ou instituent des choses contraires à l'Evangile, le commandement de Dieu dans ce cas nous défend d'obéir : Gardez-vous des faux prophètes. "Le luthéranisme a maintenu l'épiscopat comme forme traditionnelle et légitime de la direction de l'Eglise partout où les évêques ont accepté eux-même la seule autorité de l'Ecriture sainte. Les Eglises scandinaves ont pu ainsi conserver l'épiscopat historique, auquel elles n'attribuent pas une valeur légaliste comme s'il était de l'*esse* même de l'Eglise, mais qu'elles sont reconnaissantes de posséder comme une marque de continuité avec l'Eglise ancienne et de communion avec l'Eglise d'aujourd' hui [33]. Le cas du luthéranisme allemand est plus complexe : l'épiscopat, perdu, a été rétabli dans quelques Eglises, mais sans la continuité historique que symbolise la "succession apostolique".

Calvin n'a pas condamné l'épiscopat, mais seulement la modalité hiérarchique et médiatrice qu'il avait revêtue dans l'Eglise romaine. Le livre IV de l'*Institution chrétienne* contient un enseignement sur l'épiscopat. Dans son Commentaire sur les Nombres, le réformateur écrit : "On ne doit pas répudier la distinction politique des rangs, car elle est dictée par la raison naturelle elle-même, afin d'ôter la confusion ; mais ce qui servira cette distinction devra être disposé de manière à ne pas obscurcir la gloire du Christ, ni servir l'ambition ou la tyrannie, ni empêcher

[33] Voir l'excellent ouvrage de J. G. HOFFMANN, *La Réforme en Suède*, Neuchâtel-Paris 1945 (Série théologique), notamment p. 310 : "L'Eglise de Suède s'est réformée elle-même, et cette réforme... s'est faite sous la direction et l'impulsion de ses évêques régulièrement ordonnés et de ses hommes d'Eglise".

aucun des ministres de cultiver la fraternité mutuelle les uns avec les autres, avec des libertés et des droits égaux." Calvin n'a-t-il pas joué à Genève un rôle épiscopal sans en avoir le titre ? Lui disparu, l'organisation qu'il avait créée a subsisté, mais sans celui qui en assurait la coordination. Un délégué anglican à la Conférence de Lausanne de 1927 a fait remarquer non sans raison que Calvin "a essayé de réformer l'Eglise en la reconstruisant d'après le modèle de l'âge apostolique, mais sans les apôtres" [34]. Or de son vivant, c'est pratiquement lui qui a rempli cette fonction apostolique ou épiscopale. Jugerait-il scripturaire et donc recevable la forme de "gouvernement" ecclésiastique qui prévaut dans un certain nombre d'Eglises dites calvinistes, est qui est un décalque des systèmes politiques démocratiques et égalitaires issus de l'idéologie de Rousseau et de la Révolution française ? Il est permis de se poser la question.

Il est des Eglises réformées qui ont conservé l'épiscopat : ainsi en Hongrie, en Yougoslavie, en Roumanie, aux Philippines. Mais son rôle y est diminué à plusieurs égards ; il n'est guère qu'administratif et n'a pas la valeur de signe d'unité et de continuité qu'il pourrait avoir. En Hongrie, l'évêque est consacré par un simple pasteur, et toute l'autorité administrative est entre les mains d'un Synode général. Mais si imparfait soit-il, cet épiscopat a au moins le mérite d'exister.

A l'autre extrême, l'épiscopat anglican, sans être monarchique puisqu'il est assisté des Convocations d'York et de Canterbury et de la *Church Assembly*, comporte encore quelques survivances de médiévalisme.

Entre deux se situent l'épiscopat méthodiste et celui des Frères moraves.

*
* *

Abordons maintenant la deuxième question : l'institution épiscopale n'empiète-t-elle pas sur le principe collégial et communautaire de la vie ecclésiale ? et même, n'y a-t-il pas contradiction ?

L'épiscopat n'est pas contradictoire, mais complémentaire par rapport à la nature collégiale de la direction de l'Eglise. L'Eglise étant une communion de frères, le ministère ecclésiastique doit être collégial ; l'Eglise étant un Corps, l'autorité ecclésiale doit être "corporative". C'est à cette vérité que veulent rendre témoignage les constitutions ecclésiastiques presbytériennes et congrégationalistes. Elles veulent par là-même souligner qu'il n'y a pas diversité de nature entre les ministères ecclésiastiques, et que l'épiscopat n'est pas d'essence supérieure au simple pastorat. Il n'y a pas un "ministère essentiel", l'épiscopat héritier de l'apostolat, auquel les

[34] E. G. Palmer, évêque anglican de Bombay, à la Conférence de Lausanne de 1927, p. 273-274 des Actes officiels.

autres ministères seraient intrinsèquement inférieurs, duquel ils dériveraient leur autorité, et auquel ils seraient entièrement subordonnés [35]. Le seul "ministère essentiel" est celui du Christ Prophète, Sacrificateur et Roi, que répercutent, chacun à leur place et à leur manière, les divers ministères ecclésiastiques dans la vie d'ensemble du Corps de Christ [36]. Le ministère évangélique de la Parole et des Sacrements a été confié par le Jésus historique et par le Christ glorifié à son Eglise entière. Ce ministère dérive tout entier et indivisiblement du ministère unique et "capital" (de la Tête) de Jésus-Christ. Il est à la fois mandaté par le Christ et exercé comme organe du corps entier de l'Eglise, selon des modalités diverses. Il n'y a pas de ministère humain supérieur aux autres au point d'être en quelque sorte au-dessus et presque en dehors de l'Eglise. Rappelons ici l'épisode évangélique des soixante-dix ou soixante-douze disciples, et les conclusions que nous en avons tirées. L'apostolat, en tant que fondement de l'Eglise (Eph. 2. 20) n'est pas transmissible, l'apostolat n'étant fondement qu'en tant que témoignage direct de la résurrection du Seigneur. Ainsi les "hommes apostoliques" (Timothée, Tite et d'autres), puis les *monépiscopes* du deuxième siècle n'ont pas hérité d'un ministère d'une autre essence que celui des presbytres, évangélistes, diacres, etc. Leur ministère est simplement d'une autre dimension : il est à l'échelle régionale, provinciale, diocésaine, etc., les autres ministères se limitant à l'aire locale.

L'identité essentielle du ministère presbytéral ou pastoral et du ministère épiscopal a toujours été professée dans l'Eglise. Déjà la *Tradition* d'*Hippolyte*, au troisième siècle, offre une formule d'ordination très peu différente pour les évêques et les presbytres. Saint Jérôme affirme au siècle suivant : *Idem est presbyter qui et episcopus* [37]. Un liturgiste catholique romain du XVIIe siècle, Jean Morin, déclare que l'opinon générale des Pères latins se résume dans la formule : *Episcopi et presbyteri una est ordinatio.* Un canon du Concile de Bénévent, tenu en 1091, s'exprime ainsi : "Par ordres sacrés, nous entendons le diaconat et la prêtrise. Ce sont en effet les seuls que les documents attribuent à la primitive Eglise, les seuls sur lesquels nous ayons le commandement de l'apôtre" [38]. L'Eglise orientale considère les simples prêtres comme "successeurs

[35] Cf. *The Catholicity of Protestantism*, A Report by a group of free Churchmen, publié sous la direction de R. Newton Flew et Rupert E. Davies, Londres 1950, p. 106.

[36] C'est Justin martyr (*Dial. cum Tryph.* 86) qui est le premier témoin de la thèse théologique du triple office du Christ.

[37] *Epist. 146, ad Evangelum : "audi et aliud testimonium, in quo manifestissime comprobatur eudem esse episcopum atque presbyterum"* (suit la citation de Tite 1. 5-6). Cet enseignement de saint Jérôme a influencé toute la théologie médiévale occidentale. Il a été suivi par Amalaire, Albert le Grand, Alexandre de Halès, Bonaventure et saint Thomas d'Aquin. Au XVe siècle, la Curie romaine a concédé, dans des cas exceptionnels, le pouvoir d'ordination à des ecclésiastiques qui n'étaient pas revêtus de la dignité épiscopale. Le Concile de Trente a réagi contre cette minimisation de l'épiscopat.

[38] DENZINGER, *Enchiridion symbolorum et definitionum*, 356.

des apôtres" au même titre que les évêques. Aucune Eglise épiscopale n'a jamais considéré qu'en consacrant un évêque, elle lui conférait une nouvelle ordination qui serait comme un huitième sacrement. Le "sacre" d'un évêque ne met pas celui-ci dans la succession apostolique : il s'y trouve déjà de par son ordination à la prêtrise. Il reçoit seulement le pouvoir d'ordre, c'est-à-dire l'autorité de transmettre à d'autres le ministère chrétien, du fait qu'il se trouve intégré à ce qu'on pourrait appeler le fil conducteur de la succession ministérielle dans le corps de l'Eglise. Le sacre n'est pas une réitération de l'ordination. Ces précisions doivent être rappelées avec insistance à ceux des chrétiens "catholiques" (au sens large du terme) qui auraient tendance à magnifier indûment l'épiscopat comme un grade hiérarchique sans commune mesure avec le pastorat et le laïcat, et à ceux des chrétiens protestants qui honnissent l'épiscopat ainsi défiguré. Il ne faut pas confondre l'épiscopat biblique et authentiquement ecclésiastique avec la forme prélatique et monarchique qu'il a prise parfois dans l'histoire.

L'expression *épiscopat monarchique* est à écarter en tant que définition théologique. Elle introduit dans la structure ecclésiale un élément qui lui est hétérogène, emprunté aux conditions temporelles et séculières. L'évêque n'est pas un monarque ou hiérarque qui domine la communauté comme vicaire plénipotentiaire du Seigneur de l'Eglise, en lieu et place de celui-ci. L'évêque n'est pas au-dessus de la congrégation ecclésiale et des autres ministères d'une manière isolée et autonome. Il est à l'intérieur du Corps et parmi les autres ministres. L'*épiscopê* est l'office de tous les ministres de la Parole et des sacrements. Cyprien déclare : "*Episcopatus unus est, cujus a singulis* in solidum *pars tenetur*" [39]. L'épiscopat est un, et chaque évêque en possède une partie, sans division du tout. Ce que le théologien africain disait du corps des évêques peut être étendu à tous les ministres de l'Eglise. L'évêque agit *in solidum* avec les presbytres, et même avec le peuple de l'Eglise. Ce même Cyprien dit à propos de la réintégration des pénitents : "*Ad exomologesim veniant et per manus impositionem* episcopi et cleri *jus communicationis accipiant*"[40]. Ailleurs il rappelle que "*Ecclesia* in episcopo et clero et in omnibus stantibus *sit constituta*" [41]. Et il écrit à ses presbytres : "Dès le début de mon épiscopat, je me suis résolu à ne rien entreprendre de ma propre opinion, sans prendre votre avis et sans tenir compte du sentiment général de toute la communauté" [42]. Je ne puis mieux décrire l'épiscopat bien compris qu'en citant le théologien écossais T.F. Torrance : "Au sein du presbytérium mais le présidant, se trouve l'évêque qui est un collègue-presbytre dans le presbytérium mais

[39] *De catholicae Ecclesiae unitate*, § 5.
[40] *Epist.* 16. 2.
[41] *Epist.* 33. 1.
[42] *Epist.* 5 (14). 4.

qui le préside de façon permanente en tant qu'évêque. Il serait évêque *in presbyterio*. En lui comme président, l'épiscopat corporatif serait rassemblé autour d'une tête. Etant sa principale expression, l'évêque serait le signe de l'unité et de la continuité de tout le presbytérat et de toute l'Eglise. Comme tel, il remplirait une charge paternelle à l'égard de tout le troupeau, des presbytres et des assemblées sous leur charge" [43]. Ainsi, de même qu'on n'imagine guère un pasteur de paroisse sans un Conseil de paroisse, l'évêque, en situation ecclésiale authentiquement biblique, n'exclut pas, mais exige le contexte d'un Conseil presbytéral et d'un Synode des laïcs. De même, en s'acquittant de son office de ministre consécrateur, l'évêque est entouré de presbytres qui participent à l'imposition des mains. C'est la règle antique que l'Eglise n'a jamais laissé tomber en désuétude : attestée pas Hippolyte au début du troisième siècle, elle est toujours en vigueur dans l'Eglise catholique-romaine et dans l'Eglise anglicane, comme, sauf erreur, dans l'Eglise orientale et dans les Eglises épiscopales luthériennes. C'est un exemple de fidélité à l'usage primitif attesté dans I Tim. 4. 14 et II Tim. 1. 6. La nouvelle Eglise de l'Inde du Sud élargit encore le *in solidum* en associant les presbytres au sacre de l'évêque : ils participent à l'imposition des mains avec les évêques consécrateurs, manifestant ainsi la plénitude de la communion ecclésiale dans la diversité des ministères. Ainsi, tant sur le plan de la direction de l'Eglise que sur celui de l'ordination, l'épiscopat fait place aux éléments positifs du congrégationalisme et du presbytérianisme. L'épiscopat seul court inévitablement au cléricalisme et à l'autoritarisme arbitraire ; la physionomie du ministre de l'Evangile au service de l'Eglise peut s'altérer en celle d'un hiérarque dominateur. Le congrégationalisme seul détruit tout lien organique entre les communautés locales et les voue à l'isolement satisfait de soi-même. Le presbytérianisme seul dévie vers le parlementarisme et son verbiage inopérant. Mais ces trois éléments ensemble se complètent et se corrigent mutuellement ; ils s'équilibrent mutuellement pour signifier les différentes dimensions de la vie de l'Eglise.

Faut-il parler alors d'*épiscopat constitutionnel*, comme on le fait parfois, pour le distinguer de l'épiscopat dit monarchique ? Je ne le pense pas. La première locution est aussi malheureuse que la seconde, l'une et l'autre se référant à des catégories séculières. Nous sommes ici sur le terrain de la vie spirituelle, la vie en Christ par le Saint-Esprit, où règnent les notions d'*agapê* et de *diakonia*. Si l'Eglise est un peuple, elle est un *laos* et non un *dêmos* ; elle est une communauté, et non une démocratie. Mais si l'Eglise est une institution dotée d'une autorité, cette autorité ou *exousia* n'est pas monarchique, mais corporative ; et si elle comporte une expression personnelle, elle n'est pas individualiste et autonome. L'Eglise n'est pas née d'un "contrat social" et ce n'est pas la volonté du peuple qui

[43] T. F. TORRANCE, *Le sacerdoce royal*, p. 96.

y fait loi. Mais l'épiscopat n'est pas une "institution" se suffisant à elle-même et se perpétuant par elle-même, indépendamment du corps de l'Eglise. L'épiscopat *in presbyterio* avec les "simples particuliers" constituent inséparablement l'Eglise ; c'est la continuation, aujourd'hui, de la formule primitive : "les apôtres, les anciens et les frères" de Actes 15. 23.

Dans les récentes unions d'Eglises, en un magnifique acte de foi, on a tenté la synthèse vivante des valeurs positives et authentiquement bibliques des régimes épiscopalistes, presbytériens et congrégationalistes. Ainsi dans l'Eglise de l'Inde du Sud et l'Eglise unie projetée pour l'Inde du Nord et le Pakistan (les différences sont minimes), chaque évêque est assisté d'un Conseil diocésain comprenant tous les presbytres (pasteurs) du diocèse, avec les représentants laïques des deux sexes, ainsi que les diacres, et les évêques et presbytres retraités. Ce Conseil se réunit au moins une fois l'an. Tous les trois ans, au minimum, s'assemble le Synode général de l'Eglise, incluant tous les évêques, et des représentants de chaque diocèse, presbytres et laïcs en nombre égal, proportionné à la population du diocèse. Le modérateur du Synode est élu parmi l'un des évêques. Le Synode *in corpore* délibère de tout ce qui concerne la vie et les intérêts de l'Eglise. Mais si une importante question de doctrine ou de discipline se pose, elle est débatue par le corps des évêques siégeant séparément et qui exposent ensuite leur opinion et leurs propositions au Synode. Si le Synode approuve les évêques par une majorité d'au moins deux tiers, la question est soumise aux délibérations des Conseils diocésains. Au cas où les deux tiers des Conseils s'y montrent favorables, la proposition revient au Synode qui lui donnera force de loi après un nouveau vote des évêques, des presbytres et des laïcs pris séparément, puis du Synode *in corpore*. En cas de divergences entre les évêques et le Synode, toute une procédure est prévue impliquant un double va-et-vient possible entre les Conseils diocésains et le Synode, ce qui peut durer plusieurs années. On avouera que le danger de monopole clérical est réduit au minimum, et qu'épiscopat n'est pas forcément synonyme de prélatisme. Une telle structure permet le plein exercice du sacerdoce collectif du peuple de l'Eglise, mais sans nivellement démocratique simpliste.



Je ne fais que mentionner les tractations entre anglicans et presbytériens de Grande-Bretagne, et le rapport remarquable sur la question, signé de grands noms des deux Eglises. Les presbytériens se déclarent prêts à intégrer l'épiscopat historique dans le corps de leur Eglise, les évêques étant présidents permanents des presbytériums, afin de "manifester plus pleinement la catholicité propre à l'Eglise une du Christ". D'autre part, les anglicans, reconnaissent que "la charge épiscopale n'est correctement exercée que dans le contexte de la vie corporative de toute l'Eglise" [44]. Ils

sont prêts à accorder au clergé paroissial et aux laïcs une part plus grande que jusqu'ici dans le gouvernement de l'Eglise. Dans un discours prononcé le 29 mai 1957 devant le Synode général de l'Eglise d'Ecosse, le Modérateur MacLeod, animateur de la Communauté de Iona, déclarait : "L'objet de ces négociations est quelque chose de plus riche que ce que chacun de nous possède : il s'agit de retrouver la plénitude de l'Eglise... Ne vous laissez pas égarer par des phrases solennelles sur l'infidélité que ces tractations représenteraient envers l'esprit de la Réformation. L'esprit des réformateurs doit être sans cesse mis en question et constamment révisé par l'Esprit du Dieu vivant, qui est au milieu de nous et qui nous pousse à nous approcher toujours davantage de la vérité du Christ... Il y aura une seule Eglise, ou il n'y aura plus d'Eglise... L'Orient n'est pas disposé à accepter le christianisme, à moins que l'Eglise en Occident n'avance plus rapidement vers l'unité ecclésiastique" [45]. Le pasteur Benignus ne nous disait-il pas récemment que les Africains des Jeunes Eglises penchent vers l'épiscopalisme ? C'est un effet du bon sens, de la raison naturelle, comme disait Calvin, indépendamment même des données bibliques.

*
* *

L'épiscopat est une pièce constitutive de l'Eglise universelle dès le second siècle. Dès le XVI[e] siècle, certaines Eglises l'ont répudié ou en ont été privées en raison de circonstances historiques et de situations locales à prédominance souvent temporelle. S'il est loisible d'espérer une harmonisation des ministères disparates des Eglises pour manifestr la plénitude des dons du Seigneur à son peuple, et pour permettre à tous les chrétiens de s'approcher ensemble, dans l'intercommunion, du pain eucharistique, signe de l'unité du Corps, les Eglises non-épiscopales doivent reconsidérer le problème de l'épiscopat ; c'est d'ailleurs ce que font présentement plusieurs d'entre elles dans le cadre du mouvement œcuménique [46]. Il ne leur est pas demandé de récupérer l'épiscopat dans

[44] *Relations between Anglican and Presbyterian Churches*, Londres 1957, p. 12, et Edimbourg 1957, p. 22 (traduit dans *Verbum Caro*, N° 44, p. 313-334).

[45] G.F. MacLeod, *Bombs and Bishops*, Iona Community Publishing Department, Glasgow 1957, p. 6 et 2.

[46] "Là où sont la Parole et les sacrements, là l'Evangile peut atteindre les hommes dans sa puissance de salut et les unir en Christ. Mais ce n'est qu'un minimum. Toute la vie extérieure de l'Eglise a pour but d'être le véhicule et l'expression de sa vie intérieure de communion avec Christ. Aussi tout ce qui assure la cohésion extérieure de l'Eglise doit-il être reçu avec gratitude comme un moyen de grâce... Nous pouvons et devons dire que l'épiscopat et la succession épiscopale est le moyen par lequel, sous la direction du Saint-Esprit, l'Eglise a appris à exprimer et à sauvegarder le principe d'un ministère qui soit un à travers les âges et un à travers l'espace qu'occupe l'Eglise. C'est pourquoi dans une Eglise réunie, l'épiscopat sera un élément important de cette unité extérieure qui exprime et permet à la fois l'unité en Christ de tous ceux qui lui appartiennent" (*The Fulness of Christ*, p. 65-66).

telle de ses modalités gauchies ou surannées qu'il revêt encore dans certaines anciennes Eglises. De même qu'en théologie et en liturgie une vision nouvelle nous a été donnée grâce au renouveau biblique, au ressourcement patristique et aux contacts œcuméniques, ainsi en est-il pour ce qui touche à la doctrine du ministère ecclésiastique : des intuitions neuves et des rajustements salutaires deviennent possibles [47]. Dans la situation nouvelle d'Eglises autrefois séparées et s'unissant sur l'ordre du Seigneur en mettant en commun leurs héritages respectifs, une refonte de la fonction épiscopale et un remodelage des autres ministères ecclésiastiques sont non seulement souhaitables, mais inévitables. L'épiscopat n'est conforme à sa nature et authentique dans son exercice qu'en référence à la vie unitotale du Corps de Christ, en conjonction organique avec les éléments indispensables de la vie ecclésiale qu'ont mis en lumière le congrégationalisme et le presbytérianisme. Inversement, ces éléments-là ne sont dans leur vraie situation que s'ils s'ordonnent autour de la fonction épiscopale. "L'acceptation du fait de l'épiscopat n'implique pas nécessairement l'acceptation d'une théorie sur l'origine de l'épiscopat ni d'une interprétation doctrinale du fait lui-même" [48]. En accord avec une ecclésiologie vraiment biblique, on est en droit d'attendre un épiscopat qui soit à égale distance, en les dominant l'une et l'autre, de la conception hiérarchique-cléricale de l'Eglise romaine et de la notion simplement administrative du surintendant de certaines Eglises protestantes. Au reste le problème du ministère, comme tous les problèmes théologiques, ne se résout pas selon une logique géométrique : sa solution consiste à surmonter des tensions nécessaires, en faisant justice et plein droit à des facteurs différents et à des lignes de force quelque peu divergentes, tout en gardant l'unité au sein même de ces tensions, comme l'a fait l'Eglise du Nouveau Testament. L'unité de l'Eglise du Christ et la plénitude de vie et d'expression vers laquelle elle doit tendre, mais qu'elle n'atteindra complètement que dans l'*eschaton*, sont au prix de l'harmonisation et de la synthèse, dans la foi et la charité, des diverses fonctions du Corps de Christ, dont s'acquitte principalement le ministère apostolique de la Parole et des sacrements.

RICHARD PAQUIER, *Saint-Saphorin*.

[47] "L'organisation d'une Eglise avec une autorité qui sera, pour chaque temps, ce que fut l'autorité apostolique pour les Eglises fondées par la première mission, paraît nécessaire, si l'on veut édifier une Eglise dans un cadre qui assure à sa vie intérieure des conditions d'existence correspondant à son essence. Les noms peuvent changer ; on ne peut plus parler d'apôtre, ni de prophète, ni de docteur, mais les fonctions doivent être assurées, et il faut leur accorder une place qui corresponde en toute circonstance à celle que leur reconnaissait Paul dans l'Eglise primitive. C'est ainsi que l'on pourra assurer convenablement l'édification du Corps de Christ, en vue de sa croissance en Christ, afin que tous parviennent à l'unité de la foi et de la connaissance du Fils de Dieu" (F.-J. LEENHARDT).

[48] Conférence de Tranquebar, aux Indes, en 1919, en vue de la constitution de l'Eglise de l'Inde du Sud.

Appendice :

Vers ou contre l'unité de l'Eglise ?

(*Extraits d'une réponse à la Commission théologique de la Fédération des Eglises protestantes suisses*)

Je ne puis taire la tristesse et la stupeur que j'ai ressenties en prenant connaissance, dans *La Vie Protestante* du 10 octobre 1958, des thèses principales du rapport de la Commission théologique de la Fédération des Eglises protestantes suisses, concernant le projet de réunion entre Anglicans et Presbytériens de Grande-Bretagne. Et je sais que nombreux sont ceux qui ont éprouvé les mêmes sentiments que moi.

Ainsi donc, pour une fois qu'un pas effectif vers l'unité est envisagé en Occident, entre vieilles Eglises, on croit devoir gravement le déconseiller à ceux qui auraient le courage et surtout la foi nécessaires pour l'entreprendre ! Ceux qui prennent la responsabilité d'une telle attitude se rendent-ils compte qu'ils condamnent, dans son principe même toute tentative concrète, réaliste, et non seulement verbale, de remédier à la tragique dislocation du Corps de Christ ? Ne voient-ils pas qu'ils écartent à la légère un essai de solution neuve au difficile problème de l'unité chrétienne, et qu'ils bloquent ainsi toute échappée possible hors de l'impasse dans laquelle nous ont acculés jusqu'ici nos diverses positions confessionnelles ? D'une part on "salue avec reconnaissance toute tentative faite pour rendre visible l'unité de l'Eglise", pour réprouver en même temps le projet des Anglais et des Ecossais, comme étant un *dangereux précédent*, vu qu'il aboutirait à créer un "nouveau type d'Eglise, en concurrence avec les Eglises jusqu'ici constituées"... Or, comment l'unité pourrait-elle se faire autrement que par une modification des structures ecclésiales incomplètes et gauchies d'aujourd'hui, pour parvenir à une structure plus intégrale, plus inclusive, qui ferait justice à chacun des éléments valables des diverses dénominations ecclésiastiques, en neutralisant ou en éliminant ce qui, dans chacune d'elles, est erroné ! On ne peut pourtant attendre des Eglises épiscopales qu'elles renient une forme de gouvernement ecclésiastique qui remonte au IIe siècle, pour s'aligner sur les Eglises non-épiscopales dressées au XVIe siècle ? Mais comme il n'est pas question non plus que les Eglises non-épiscopales renient le principe collégial qu'elles ont à juste titre remis en lumière, il faut nécessairement envisager une synthèse des éléments actuellement séparés, si l'unité visible est destinée à être autre chose qu'un vœu pie !...



On dirait, à lire le rapport (mais je veux croire que ce n'est qu'une apparence), qu'on est incapable d'un dépassement de la problématique héritée des controverses de la Réforme, et qu'on reste prisonniers de catégories dualistes génératrices de faux dilemmes comme : le spirituel et le matériel, le fond et la forme, l'organisation et l'inspiration, l'autorité et la liberté, etc. Quand sortirons-nous de ces pseudo-antinomies pour nous hausser à la vision de la complémentarité ?

Que dire de l'argument négatif qu'on tire d'une menace de fractionnement et d'affaiblissement de l'Alliance réformée mondiale ? Je demande : cette organisation, si utile et si louable soit-elle pour le moment, a-t-elle en elle-même sa propre fin ? Nos théologiens réformés, si soucieux de ne pas faire de l'Eglise une fin en soi, mais de la subordonner au Royaume de Dieu, vont-ils subordonner la cause de l'unité chrétienne à l'existence d'une alliance confessionnelle ? C'est insinuer, quoi qu'on en ait, que le type presbytérien-réformé est *le* type idéal et final de l'organisation ecclésiale, et c'est tendre à en faire un absolu auquel rien ne doit être sacrifié. Je ne puis m'empêcher de trouver plus évangélique, au sens

de Marc 8. 35, la déclaration des évêques anglicans à la Conférence de Lambeth 1948 : "L'union d'une section de notre confession anglicane, en sa sphère propre, avec d'autres dénominations, doit donner, en résultat, une Eglise qui n'est plus simplement anglicane, mais qui est quelque chose de plus compréhensif... la Confession anglicane serait absorbée dans une communion plus vaste..."

On redoute aussi que le projet anglo-saxon de réunion aboutisse à un recul de l'intercommunion, parce que les réformés que nous sommes seraient exclus de la communion de l'Eglise britannique unie. En est-on bien sûr ? A en juger par le précédent de l'Eglise indienne, je ne pense pas que cela soit nécessairement le cas... L'aboutissement du projet créerait en tout cas l'intercommunion en Angleterre et en Ecosse entre chrétiens de même langue qui vivent côte à côte tous les jours. Ce serait un gain concret, plus immédiat qu'une intercommunion dans l'abstrait entre réformés qui vivent respectivement en Grande-Bretagne et en Suisse, et qui n'ont pratiquement pas l'occasion d'être ensemble...

Si l'on en vient aux différents motifs de refus groupés respectivement sous les rubriques "Point de vue des réformateurs" et "Face au Nouveau Testament", je crois pouvoir dire, en pesant mes termes, que presque tout y est contestable, parce que grevé en partie d'un préalable confessionnel qui gauchit la portée des textes et pièces versées au débat.



Ainsi, on nous dit que le Nouveau Testament ne connait aucune différence entre laïques et clergé. C'est, à mon avis, un exemple caractéristique de l'application de catégories postérieures à un donné auxquelles elles sont étrangères. Car ces vocables sont chargés de tout un passif confessionnaliste qui affecte tendancieusement notre lecture des textes. Le Nouveau Testament connait non *des laïques*, mais *un laos*, c'est-à-dire le peuple de Dieu. La perspective est communautaire et non individualiste, et se situe d'emblée en deçà des fallacieuses antinomies auxquelles conduit inévitablement l'individualisme. Dans ce peuple de Dieu qu'est la communauté ecclésiale, il y a des hommes chargés d'un ministère de direction : les apôtres. Or, oui ou non, d'après les textes, les apôtres ont-ils *autorité* dans l'Eglise, et ce précisément pour maintenir les croyants dans la *liberté* des enfants de Dieu ? Cette autorité est-elle inspiration intermittente, révocable à tout instant au gré de "l'Esprit", ou bien est-elle fondée sur un mandat permanent du Seigneur, à telle enseigne que Judas le traître et Pierre le renégat n'ont même pas été privés de leur fonction ? Y a-t-il ou n'y a-t-il pas dans le Nouveau Testament un ministère apostolique et des ministères qui y participent et en dérivent, qui tous impliquent un droit et un devoir de conduire, de diriger, d'enseigner, en un mot de "paître le troupeau" ? et n'est-il pas enjoint aux croyants "d'obéir à leurs conducteurs spirituels" (Hbr. 13. 17) ? Qu'on ne parle pas de clergé et de laïques, d'accord ! mais il y a bel et bien une différence entre ministres et "simples particuliers" (I Cor. 14. 16), ou les mots ne veulent plus rien dire ! Pourquoi les réformés subodorent-ils toujours dans l'autorité du ministère institutionnel un relent de pouvoir médiateur autonome et de sacramentalisme "magique" ? Car enfin là est la pointe cachée du refus d'un ministère épiscopal ; il y a là une équation sous-jacente : épiscopat = succession apostolique = médiation humaine = cléricalisme. Ne pourrait-on pas une bonne fois se débarrasser de ces équivalence simplistes et regarder la réalité des données et des faits sans les étiqueter à priori et péjorativement ? La loyauté oblige à reconnaître dans l'Eglise du Nouveau Testament une autorité constituée, qui ne témoigne pas seulement du Christ, mais qui exerce une discipline, pas forcément avec une tendance à étouffer les manifestations de l'Esprit (comme les réformés en font le soupçon à toute véritable autorité ecclésiale), mais pour les contrôler, car il faut "éprouver les esprits" (I Jean 4. 1)...

L'épiscopat n'est pas autre chose que le prolongement dans l'Eglise subséquente de cette nécessaire autorité institutionnelle des apôtres. On nous dit qu'on ne saurait "fonder le caractère apostolique (de l'Eglise) sur une succession terrestre d'idée sacramentelle". Si la Commission met dans cette épithète *sacramentelle* (ce qui semble être le cas) une notion d'automatisme et de magisme,

il est évident que personne ne peut accepter de fonder la continuité de l'Eglise sur une telle base. Mais si sacramentel veut dire : qui a valeur de signe et de sceau, alors, la succession ministérielle dans l'Eglise, le long des siècles, est sacramentelle, parce qu'elle est un signe concret de l'unité du peuple de Dieu dans le temps comme dans l'espace. Personne ne nie que "l'Eglise est créée toujours à nouveau, d'en-haut, par la Parole apostolique attestée dans les Saintes Ecritures et révélées par le Saint-Esprit". Mais il n'y a pas que cela : il y a *aussi* la continuité institutionnelle, aucun théologien sérieux ne le contredira. Pourquoi dire toujours : *ou* ceci *ou* cela, quand la Bible elle-même dit : *et* ceci *et* cela ? L'ecclésiologie barthienne de l'événement *n'est qu'un aspect* de l'ecclésiologie : l'institution en est un autre aspect, inséparable. Les réformateurs ont reconnu *l'un et l'autre*, eux qui se défendaient de vouloir fonder une nouvelle Eglise, et qui se targuaient de restaurer la véritable Eglise catholique et apostolique contre les déviations papistes...

On nous conseille de parvenir à "une nouvelle compréhension *commune* (c'est moi qui souligne) de l'essence même de la Sainte Cène", plutôt que de nous attacher à des "conditions formelles" comme l'unification du ministère. Voilà que reparait l'antithèse forme-fond, formel-spirituel ! Or n'est-ce pas justement parce que le travail convergent des théologiens de toutes dénominations a mis en lumière la Cène comme étant essentiellement le sacrement de l'unité ecclésiale, qu'il devient intolérable de la célébrer dans notre état de division, la contradiction étant criante entre l'unité signifiée par le sacrement et la désunion signifiée par la disparité et la non-reconnaissance réciproque des ministères ? L'unification du ministère n'est pas une "condition formelle", mais l'expression naturelle, nécessaire, organique, de la communion ecclésiale qui nous est donnée dans la Sainte Cène. Or l'épiscopat dans la succession apostolique est la forme de ministère la plus adéquate à signifier, l'unité du Corps de Christ, et l'on attend encore des adversaires ce qu'ils ont de mieux, ou au moins d'équivalent, à proposer à la place. Comme ils n'ont rien à offrir d'équivalent, la plupart se réfugient dans l'œcuménisme fédératif, qui n'est en fait que la coexistence des contraires, et qui, lui, n'a certainement pas de fondement dans le Nouveau Testament.

C'est bien parce qu'on classe le ministère et les problèmes qu'il soulève dans les "conditions formelles" qu'on se permet d'assimiler théologiquement la succession apostolique épiscopale à la circoncision, en citant I Cor. 7.18 ss et Gal. 2.3 ss. Ainsi, cette structure, habilitée à exprimer l'unité du peuple de Dieu et la *koinônia* du Corps de Christ, est rangée "sans autre" dans les éléments légalistes comme la circoncision et autres pratiques juives, que Paul considère comme la "chair" opposée à l'Esprit. Je ne puis que protester contre cette relégation à priori de l'épiscopat dans cette catégorie négative. Organisation ecclésiastique = forme extérieure = "chair" au sens paulinien : on doit s'insurger contre une telle équation sous-entendue, laquelle, soit dit en passant, tient beaucoup plus de Luther que d'un "réformateur réformé" comme Calvin ! Une telle option *n'est pas* dans le Nouveau Testament, à moins de prétendre que l'apostolat et le ministère et l'autorité apostoliques ressortissent à la "chair". On n'en peut arriver là que si l'on identifie la "succession apostolique" à un fluide magique et à un système mécanique, alors qu'elle est signe, sceau et adjuvant (je ne dis pas : cause ou condition *sine qua non*) de l'unité et de la continuité de l'Eglise. Et s'il est des Eglises ou des théologiens pour faire de l'épiscopat dans la succession apostolique une nécessité inconditionnelle de l'unité et même de l'existence de l'Eglise, qu'on sache que l'anglicanisme officiel n'a jamais professé semblable théorie et ne saurait par conséquent l'imposer à personne. C'est donc se battre contre des épouvantails à moineaux que d'adjurer les presbytériens britanniques de ne pas finir par la chair épiscopaliste après avoir commencé par l'Esprit presbytérien, si j'ose ainsi paraphraser Gal. 3.3 !

La structure épiscopalienne et le principe de la succession apostolique, tels que les comprend et les enseigne en ses documents officiels autorisés l'anglicanisme, sont des signes providentiels de l'unité de l'Eglise. Or cette unité est-elle

essentielle à l'*Esprit* de l'Evangile et à la vie du Peuple de Dieu et Corps de Christ ? Poser la question, c'est y répondre. Alors l'unification du ministère est de première importance pour la plénitude d'expression de la foi chrétienne, et non pas, comme dit le rapport, "une innovation qu'aucune donnée du Nouveau Testament ne justifie". Mais c'est là justement que souvent des théologiens réformés, si on les y accule, doivent avouer que pour eux l'unité visible n'a pas d'importance : "L'unité de l'Eglise, comme c'est le cas dans le Nouveau Testament, transcende toutes les différences d'organisation", nous dit-on encore. Je m'étonne d'ailleurs de la manière rapide et sommaire dont le rapport traite du ministère de Timothée et de Tite, d'une importance capitale pour le problème en litige...

Après le rapport dont je viens de parler, j'ai relu avec reconnaissance, et reçu comme une bouffée d'air du large, d'abord le Rapport et Projet d'union entre Anglicans et Presbytériens, qui fait l'objet du débat, puis l'article du professeur F.-J. Leenhardt dans *La Vie Protestante* du 22 novembre 1957 sur le même sujet. Là, grâce à Dieu, on sort des cheminements d'une problématique caduque et périmée. On tourne le dos aux catégories de pensée en porte-à-faux que les traditions confessionnelles imposent au texte biblique. Et l'on s'engage résolument dans un œcuménisme constructif, à l'aune du renouveau biblique, ecclésial et liturgique de ces dernières années, et à la mesure des urgences de notre temps.

RICHARD PAQUIER



L'Eglise de l'Inde du Sud :

son histoire, sa doctrine, sa liturgie.

Aperçu historique

Nous ne pouvons, dans ces pages, donner une relation détaillée des négociations qui ont abouti à la formation de l'Eglise de l'Inde du Sud. Cette relation a été écrite avec objectivité et d'une manière magistrale par le profsseur Bengt Sundkler de l'Université d'Upsala en Suède [1]. Nous nous contentons de noter les faits suivants.

La formation de l'Eglise de l'Inde du Sud est un des fruits du Mouvement œcuménique dont on peut fixer l'origine au début du XIX[e] siècle, lors de la fondation des premières Sociétés missionnaires interecclésiastiques. Le seul souci de ces Sociétés interecclésiastiques était de *faire connaître la Parole de Dieu.* Nous lisons dans la Préface à la première édition de la Liturgie destinée aux Eglises issues du travail de la Mission de Bâle en Inde (1860) : "La Société évangélique missionnaire de Bâle ayant été constituée par des chrétiens appartenant à plusieurs Eglises protestantes d'Allemagne et de Suisse dans le seul but de travailler à l'évangélisation des contrées païennes, son Comité directeur se refuse à établir une union ecclésiastique reposant sur une confession de foi supplantant les articles de foi des Eglises établies. Il ne désire pas non plus imposer aux congrégations rassemblées par la prédication de la Parole de Dieu dans les contrées païennes la confession de foi d'une Eglise européenne quelconque — luthérienne, réformée ou unie [2]— mais désire que les Eglises missionnaires maintiennent avec sincérité la Parole de Dieu qui leur a été prêchée et qu'elles

[1] Bengt Sundkler. *The Church of South India — The Movement towards Union 1900-1947*, Luterworth Press, Londres 1954, 457 pages.Voir aussi Rajaiah D. Paul, *The First Decade*, An account of the Church of South India, Christian Literature Society, Madras (Post Box 501, Madras 3, S. India) 1958. En moins de 300 pages, R. D. Paul, Secrétaire général honoraire du Synode de l'Eglise de l'Inde du Sud, de 1952 à 1958, un laïque indien de distinction, retrace la vie de l'Eglise de l'Inde du Sud pendant les dix premières années de son existence. Les chapitres sur les conversations en cours avec d'autres Eglises, sur le culte, la femme dans l'Eglise, l'Episcopat tel que l'Eglise de l'Inde du Sud le comprend, le presbytérat et le diaconat, les laïques, l'Eglise de l'Inde du Sud et la Communion anglicane, la relation détaillée, en appendice du sixième Synode de 1958, sont d'un très grand intérêt. En une douzaine de pages, R. D. Paul explique aussi les origines de l'Eglise de l'Inde du Sud. Les lecteurs qui n'ont pas le temps de lire l'œuvre monumentale de B. Sundkler seront heureux de trouver dans ces premières pages du livre de R. D. Paul l'essentiel de cette épopée.

[2] Union Prussienne.

ont acceptée, et qu'elles croissent dans la connaissance de cette Parole qui est la source pure et entièrement suffisante de la connaissance des Choses divines."

En dépit de son intention, le Comité de la Mission de Bâle ne put empêcher la formation d'une entité ecclésiastique nouvelle avec sa confession de foi propre. C'est ainsi que naquit en 1932 l' "Eglise Unie de la Mission de Bâle en Inde". Toutefois l'intention était louable et prouve que les hommes responsables de cette Société missionnaire avaient une vision œcuménique. Il vaut la peine de rappeler à ce propos que de 1815 à 1834 les missionnaires envoyés par la Mission de Bâle en Inde travaillaient au service de Missions anglicanes, la question des ordres étant réglée différemment selon les cas.

Ce qui vient d'être dit de la Mission de Bâle est vrai dans une large mesure, des autres Missions en Inde. Très tôt l'esprit de coopération prend le pas sur l'esprit de compétition dont la stérilité est évidente. On se groupe pour gérer des institutions scolaires ou médicales, bientôt aussi pour la formation des ministères et l'évangélisation. En 1909 des Eglises presbytériennes et congrégationalistes se groupent en une fédération qui reçoit le nom d'*Eglise Unie de l'Inde du Sud* (*South India United Church*) qu'il ne faut pas confondre avec l'*Eglise de l'Inde du Sud* (*Church of South India*) dont elle est une des parties contractantes. Après la première guerre mondiale, le district du Malabar de la Mission de Bâle s'affilia à cette Eglise, sans toutefois renier son appartenance aux autres Eglises de la Mission de Bâle.



L'événement qui devait aboutir à la formation de l'Eglise de l'Inde du Sud eut lieu en 1919. En cette année d'après guerre, des ecclésiastiques indiens appartenant à l'Eglise Unie de l'Inde du Sud (congrégationaliste et presbytérienne) et à l'Eglise anglicane se réunissent à Tranquebar, petite cité, aujourd'hui sans importance, qui vit arriver les premiers missionnaires protestants en 1706. Ces ecclésiastiques, dont le regretté Azariah, le premier évêque indien anglican, frappés par les mots de Jean 17. 23 : "*afin que le monde croie* que Tu m'as envoyé", comprirent qu'une union organique entre chrétiens pourrait leur permettre d'achever la tâche missionnaire commencée. Puisqu'il était possible de coopérer dans tant de domaines, même dans l'évangélisation, il devait être possible, semblait-il, de vivre sous le même toit ecclésiastique et de ne plus former qu'une seule famille. D'emblée, ils convinrent qu'une réunion de leurs Eglises ne serait possible qu'à la condition qu'elles reconnaissent *leur égalité devant Dieu* et qu'elles adoptent une confession de foi manifestant *leur appartenance à l'Eglise universelle.*

Se reconnaître égales, impliquait l'admission de leurs fautes et la reconnaissance du travail accompli en elles par l'Esprit. Ainsi les promoteurs prenaient nettement parti entre deux possibilités

d'union — union par absorption ou union par fusion — pour écarter la première et n'approuver que la seconde. Les esprits inquiets qui considèrent l'Eglise de l'Inde du Sud comme une étape sur le chemin de Rome feront bien d'accorder à ce principe l'importance qui lui revient. Les Eglises jugeant leurs traditions seules justes et bonnes s'excluent d'elles-mêmes de l'union envisagée par les promoteurs de l'Eglise de l'Inde du Sud. Il est remarquable que déjà à Tranquebar la fusion envisagée ait inclus les trois éléments suivants : (1) l'importance de la congrégation locale (principe congrégationaliste), (2) le gouvernement de l'Eglise par délégation à l'échelon d'une région (principe presbytérien), (3) le ministère pastoral à l'échelle d'une région (principe épiscopal).

En ce qui concerne la confession de foi, les promoteurs réunis à Tranquebar se contentèrent de mentionner les Symboles des Apôtres et de Nicée, sans préciser dans quel sens ceux-ci devaient être acceptés.

Les discussions qui s'engagèrent tout d'abord entre congrégationalistes et presbytériens d'une part et anglicans d'autre part se poursuivirent ensuite avec les méthodistes anglais et un représentant de la Mission de Bâle. Elles durèrent 28 ans [3].

La fusion était rendue difficile par l'attitude de l'Eglise anglicane à l'égard des ministères et par les problèmes posés par la confession de foi.

La proposition de ré-unifier les ministères par une imposition des mains mutuelle fut toujours rejetée comme prêtant à confusion [4].

L'unification de l'épiscopat était aisé du moment que les Eglises non-anglicanes n'avaient pas d'évêques [5] et que les nouveaux évêques à consacrer le seraient par les évêques des autres diocèses anglicans prêts à s'unir, assistés de pasteurs et de laïques. L'unification du pastorat par contre représentait de grandes difficultés, les uns étant consacrés par des évêques, les autres par des pasteurs. La solution adoptée fut celle de l'*agrégation*. A l'inauguration de l'Union, tous les pasteurs acceptant la Base d'union seraient agrégés par l'évêque de leur diocèse qui à cet effet leur tendrait la main d'association. Du moment que les nouveaux pasteurs seraient tous consacrés par des évêques, on estima qu'au bout de *trente ans*, la plupart des pasteurs de l'Eglise unie auraient été consacrés par des évêques et qu'à ce moment-là, sous l'inspiration du Saint-Esprit, l'Eglise déciderait de la manière dont elle agrégerait des pasteurs venant d'ailleurs et n'ayant pas la consécration épiscopale. Cette unification des ministères par agrégation est à l'origine des difficultés entre l'Eglise anglicane

[3] Pour les détails, voir l'ouvrage cité de B. SUNDKLER.

[4] Ce système est préconisé dans les avant-projets de fusion à Ceylan et dans le Nord de l'Inde.

[5] L'avant-projet de la fusion des Eglises de l'Inde du Nord doit tenir compte de l'existence d'évêques méthodistes.

ont acceptée, et qu'elles croissent dans la connaissance de cette Parole qui est la source pure et entièrement suffisante de la connaissance des Choses divines."

En dépit de son intention, le Comité de la Mission de Bâle ne put empêcher la formation d'une entité ecclésiastique nouvelle avec sa confession de foi propre. C'est ainsi que naquit en 1932 l' "Eglise Unie de la Mission de Bâle en Inde". Toutefois l'intention était louable et prouve que les hommes responsables de cette Société missionnaire avaient une vision œcuménique. Il vaut la peine de rappeler à ce propos que de 1815 à 1834 les missionnaires envoyés par la Mission de Bâle en Inde travaillaient au service de Missions anglicanes, la question des ordres étant réglée différemment selon les cas.

Ce qui vient d'être dit de la Mission de Bâle est vrai dans une large mesure, des autres Missions en Inde. Très tôt l'esprit de coopération prend le pas sur l'esprit de compétition dont la stérilité est évidente. On se groupe pour gérer des institutions scolaires ou médicales, bientôt aussi pour la formation des ministères et l'évangélisation. En 1909 des Eglises presbytériennes et congrégationalistes se groupent en une fédération qui reçoit le nom d'*Eglise Unie de l'Inde du Sud* (*South India United Church*) qu'il ne faut pas confondre avec l'*Eglise de l'Inde du Sud* (*Church of South India*) dont elle est une des parties contractantes. Après la première guerre mondiale, le district du Malabar de la Mission de Bâle s'affilia à cette Eglise, sans toutefois renier son appartenance aux autres Eglises de la Mission de Bâle.

L'événement qui devait aboutir à la formation de l'Eglise de l'Inde du Sud eut lieu en 1919. En cette année d'après guerre, des ecclésiastiques indiens appartenant à l'Eglise Unie de l'Inde du Sud (congrégationaliste et presbytérienne) et à l'Eglise anglicane se réunissent à Tranquebar, petite cité, aujourd'hui sans importance, qui vit arriver les premiers missionnaires protestants en 1706. Ces ecclésiastiques, dont le regretté Azariah, le premier évêque indien anglican, frappés par les mots de Jean 17. 23 : "*afin que le monde croie* que Tu m'as envoyé", comprirent qu'une union organique entre chrétiens pourrait leur permettre d'achever la tâche missionnaire commencée. Puisqu'il était possible de coopérer dans tant de domaines, même dans l'évangélisation, il devait être possible, semblait-il, de vivre sous le même toit ecclésiastique et de ne plus former qu'une seule famille. D'emblée, ils convinrent qu'une réunion de leurs Eglises ne serait possible qu'à la condition qu'elles reconnaissent *leur égalité devant Dieu* et qu'elles adoptent une confession de foi manifestant *leur appartenance à l'Eglise universelle*.

Se reconnaître égales, impliquait l'admission de leurs fautes et la reconnaissance du travail accompli en elles par l'Esprit. Ainsi les promoteurs prenaient nettement parti entre deux possibilités

d'union — union par absorption ou union par fusion — pour écarter la première et n'approuver que la seconde. Les esprits inquiets qui considèrent l'Eglise de l'Inde du Sud comme une étape sur le chemin de Rome feront bien d'accorder à ce principe l'importance qui lui revient. Les Eglises jugeant leurs traditions seules justes et bonnes s'excluent d'elles-mêmes de l'union envisagée par les promoteurs de l'Eglise de l'Inde du Sud. Il est remarquable que déjà à Tranquebar la fusion envisagée ait inclus les trois éléments suivants : (1) l'importance de la congrégation locale (principe congrégationaliste), (2) le gouvernement de l'Eglise par délégation à l'échelon d'une région (principe presbytérien), (3) le ministère pastoral à l'échelle d'une région (principe épiscopal).

En ce qui concerne la confession de foi, les promoteurs réunis à Tranquebar se contentèrent de mentionner les Symboles des Apôtres et de Nicée, sans préciser dans quel sens ceux-ci devaient être acceptés.

Les discussions qui s'engagèrent tout d'abord entre congrégationalistes et presbytériens d'une part et anglicans d'autre part se poursuivirent ensuite avec les méthodistes anglais et un représentant de la Mission de Bâle. Elles durèrent 28 ans [3].

La fusion était rendue difficile par l'attitude de l'Eglise anglicane à l'égard des ministères et par les problèmes posés par la confession de foi.

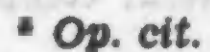
La proposition de ré-unifier les ministères par une imposition des mains mutuelle fut toujours rejetée comme prêtant à confusion [4].

L'unification de l'épiscopat était aisé du moment que les Eglises non-anglicanes n'avaient pas d'évêques [5] et que les nouveaux évêques à consacrer le seraient par les évêques des autres diocèses anglicans prêts à s'unir, assistés de pasteurs et de laïques. L'unification du pastorat par contre représentait de grandes difficultés, les uns étant consacrés par des évêques, les autres par des pasteurs. La solution adoptée fut celle de l'*agrégation*. A l'inauguration de l'Union, tous les pasteurs acceptant la Base d'union seraient agrégés par l'évêque de leur diocèse qui à cet effet leur tendrait la main d'association. Du moment que les nouveaux pasteurs seraient tous consacrés par des évêques, on estima qu'au bout de *trente ans*, la plupart des pasteurs de l'Eglise unie auraient été consacrés par des évêques et qu'à ce moment-là, sous l'inspiration du Saint-Esprit, l'Eglise déciderait de la manière dont elle agrégerait des pasteurs venant d'ailleurs et n'ayant pas la consécration épiscopale. Cette unification des ministères par agrégation est à l'origine des difficultés entre l'Eglise anglicane

[3] Pour les détails, voir l'ouvrage cité de B. Sundkler.
[4] Ce système est préconisé dans les avant-projets de fusion à Ceylan et dans le Nord de l'Inde.
[5] L'avant-projet de la fusion des Eglises de l'Inde du Nord doit tenir compte de l'existence d'évêques méthodistes.

et l'Eglise de l'Inde du Sud dont il a été beaucoup question récemment. L'Eglise anglicane aurait aimé recevoir l'assurance qu'après la période de trente ans, aucune exception ne serait faite à la règle de la consécration épiscopale des pasteurs. Cette assurance lui a été refusée. L'Eglise de l'Inde du Sud ne veut pas s'engager maintenant déjà, mais rester ouverte aux injonctions de l'Esprit. De plus, l'Eglise de l'Inde du Sud ne considère pas que son ministère pastoral soit en train de s'unifier. A ses yeux, il *est* unifié, et si elle maintient tout de même un registre séparé des pasteurs consacrés par des évêques et de ceux qui ne le sont pas, c'est uniquement pour être en mesure d'appliquer la *clause de conscience*, insérée en dernière heure, selon laquelle les paroissiens qui objecteraient en conscience au ministère d'un pasteur non ordonné par un évêque peuvent demander le ministère d'un pasteur l'étant.

La question de la confession de foi fut également longuement débattue. Pendant la première moitié des négociations, l'on se contenta de la référence aux Symboles des Apôtres et de Nicée, la discussion portant surtout sur la manière dont ils devaient être acceptés. D'après le professeur Sundkler [*] c'est avec la participation active d'un missionnaire de la Mission de Bâle, le regretté A. Streckeisen, que la discussion sur la confession de foi prit une tournure nouvelle. L'Eglise du Malabar, comme nous l'avons dit, faisait partie de l'Eglise Unie de l'Inde du Sud (*South India United Church*), fondée en 1909, et à ce titre participa dès le début aux pourparlers. Mais la Mission de Bâle, qui subit une éclipse de 1914 à 1927 pour des raisons politiques, ne participa activement aux négociations que quelques années après le retour en Inde de ses missionnaires. A. Streckeisen, qui participait aux négociations comme membre de la délégation du district du Malabar, apportait un solide bagage théologique et, dès 1936, comme président du champ, était en étroit rapport avec Bâle. Il se trouva dans la nécessité de faire front d'une part au libéralisme de certains congrégationalistes et aux anglicans pour qui les Symboles revêtent une importance plus liturgique que dogmatique. Tandis que les libéraux étaient opposés à toute espèce de confession de foi et réclamaient une entière liberté d'interprétation des Symboles. les anglicans estimaient que ces derniers étaient suffisants et qu'il était inutile, voire nuisible, de leur ajouter quoi que ce soit. Finalement, peut-être sous l'impression du combat que l'Eglise venait de déclencher en Allemagne sur la base d'une confession de foi, on finit par admettre la nécessité d'une confession de foi particulière. Celle-ci devait affirmer l'autorité décisive des Saintes Ecritures, le salut en Jésus-Christ par la foi et le dogme trinitaire. Les Symboles étaient acceptés comme "témoins et gardiens " de la foi de l'Eglise. Une note précisait que l'Eglise Unie ne pensait pas que ces Symboles "constituaient une expression complète de la foi



[*] *Op. cit.*

chrétienne" et accordait une liberté d'interprétation "raisonnable". Cette note apparaît encore dans la base d'union qui forme un appendice à la Constitution de l'Eglise de l'Inde du Sud, mais n'a pas été incorporée dans les articles fondamentaux de cette Constitution.

En 1946 les négociations aboutirent, et l'année suivante, en septembre 1947, lors d'un service mémorable à Madras, l'*Eglise Unie de l'Inde du Sud* (à l'exception d'un district qui se rattacha plus tard), l'*Eglise Méthodiste Anglaise de l'Inde du Sud* et les diocèses anglicans de *Dornakal, Madras, Tinevelli* et *Travancore* fusionnèrent pour former l'*Eglise de l'Inde du Sud*. Etant organisée en quatorze diocèses, il fallut consacrer dix nouveaux évêques. A l'inauguration, des quatorze évêques, six étaient indiens, huit anglais. En décembre 1958, le nombre des évêques est le même ; sept sont indiens, six anglais et un allemand. Il faut s'attendre à ce que durant les années qui viennent le nombre des évêques non-indiens diminue rapidement.

Le Synode, présidé par un évêque qui a le titre de *Modérateur*, se réunit tous les deux ans. D'un synode à l'autre les progrès de l'Eglise sont bien visibles. Les visiteurs sont frappés par l'esprit fraternel qui règne entre ses membres. Evêques, pasteurs, laïques ne forment pas de groupes distincts, mais, assis indifféremment à côté les uns des autres, ont conscience de former un tout. Il est probable qu'un réformé mal averti crierait à l'anglicanisme en voyant la plupart des ecclésiastiques en soutanes blanches. De même un anglican mal averti crierait au librisme en notant le peu de cas qu'il est fait des évêques. Mais que tous deux se mettent à participer aux services de communion, aux études bibliques, aux prières d'intercession et à écouter les délibérations, les voilà qui cesseront de se demander si l'Eglise de l'Inde du Sud va vers l'anglicanisme ou le librisme pour admettre qu'elle est une réalité dans laquelle l'Esprit œuvre avec force et avec laquelle il faut compter. De plus, ils devront avouer, que lors des discussions, ils ont grand'peine à discerner les anciennes appartenances ecclésiastiques, car souvent c'est un ancien anglican qui se fait l'avocat de la congrégation locale ou un ancien congrégationaliste de l'ordre de la liturgie. *A l'échelle du Synode, la fusion est complète.*

On ne peut pas en dire autant des Conseils diocésains et il faut être encore plus modeste à l'échelle locale. Sur le plan local, l'Eglise de l'Inde du Sud a encore toutes les apparences d'une fédération d'Eglises. Le nom est le même partout, mais les fidèles continuent à se rassembler selon leurs anciennes habitudes et veillent au maintien des traditions. L'usage des formulaires liturgiques préparés et acceptés par le Synode est facultatif, et la plupart des paroisses continuent d'utiliser leurs anciens formulaires. Il y a cependant de notables exceptions. Au Wyanaad par exemple, un

des districts ecclésiastiques du Diocèse du Kérala du Nord, la Liturgie de l'Eglise de l'Inde du Sud est toujours utilisée pour la célébration de la Sainte Cène. Plusieurs ancennes églises anglicanes célèbrent la Sainte Cène selon la Liturgie de l'Eglise de l'Inde du Sud une fois par mois. Lors de retraites pour pasteurs, dans les assemblées diocésaines et synodales, cette Liturgie est toujours utilisée.

Cet état de fait est décevant pour les enthousiastes et rassurant pour les prudents. Il faut toutefois convenir que la situation locale, si elle évolue lentement, a changé. La diversité des formes de service n'est plus la barrière qu'elle était autrefois. Un nombre toujours plus grand de paroissiens se sentent chez eux partout, parce que les liens fraternels qui se créent sont plus forts que ceux de la tradition. La conscience d'appartenir à la même maisonnée de Dieu est bien vivante. Les occasions de se retrouver sont de plus en plus fréquentes. Enfin l'évêque joue un rôle considérable par le fait qu'il est le vivant symbole de l'unité de l'Eglise. En les visitant, il relie les paroisses les unes aux autres et leur communique le sens de leur appartenance à l'Eglise Universelle. Ainsi, sur le plan local, l'unité est bien réelle et visible également à ceux du dehors.

Cet aperçu historique serait incomplet sans une esquisse de la tâche restant à accomplir et des difficultés rencontrées. L'Eglise de l'Inde du Sud est le résultat de la fusion de trois seulement des Eglises non-romaines établies en Inde du Sud. Laissant de côté les Eglises orthodoxes, il faut mentionner parmi les Eglises importantes qui sont encore en dehors de l'Union, les Eglises luthériennes d'origines diverses, les Eglises baptistes, deux districts de l'Eglise Unie de la Mission de Bâle, les méthodistes épiscopaux.



Des contacts ont eu lieu avec les baptistes et des conversations sont en cours avec les luthériens. Certains travaux préliminaires sont même déjà à l'examen. Parmi ceux-ci il faut citer un *consensus* sur la Sainte Cène. Des deux districts de l'Eglise Unie de la Mission de Bâle, celui des Mahrattes (avec les centres de Dharwar, Hubli, Gadag-Bettigeri, Bijapur etc., un territoire grand comme les trois quarts de la Suisse) s'est rattaché au Diocèse de Mysore en mai 1958. Le district ecclésiastique du Canara du Sud (avec les centres de Mangalore, Udipi, Mercara, Kasaragod etc., territoire d'une superficie égale à un peu moins d'un quart de la Suisse) est favorable au rattachement dans sa majorité depuis 1955. Cette majorité s'est de nouveau affirmée en 1958, en dépit d'une forte propagande anti-unioniste. Les conversations en vue de l'intercommunion entre l'Eglise de l'Inde du Sud, d'une part, et la branche la plus évangélique des Eglises Orthodoxes, l'Eglise Mar Thoma, de l'autre, ont abouti. Fidèle au principe auquel elle doit son existence, l'Eglise de l'Inde du Sud est toujours prête à rouvrir certaines questions et

à les rediscuter à la lumière de la Parole de Dieu. Toutefois, il y a des bornes à ces remises en question. Au Synode de 1956, les laïques notamment ont réclamé qu'on fixe des limites à une largeur d'esprit, sans aucun doute fort honorable, mais déroutante pour les fidèles. Ces limites, établies préalablement par la commission théologique du Synode rappellent les points essentiels de la Base d'Union. La participation très active des laïques à cette discussion théologique a montré que ces derniers comprenaient toute l'importance d'une prise de position nette. C'est eux aussi qui ont demandé à ce que les résultats des discussions préliminaires avec les luthériens soient soumis à l'étude des Conseils diocésains avant d'être discutés par le Synode.

Les difficultés n'ont pas fait défaut à l'Eglise de l'Inde du Sud. Au moment de la fusion, une section de l'ancienne Eglise anglicane, dans la région du Nandial, s'est séparée et a demandé à être administrée par le métropolite anglican résidant à Calcutta. Ce schisme est dû en partie au fait que la Société pour la Propagation de la Foi (S. P. G.), de tendance anglo-catholique, n'a pas cru pouvoir continuer à verser ses subsides aux Eglises anglicanes ayant fusionné. Comme les Eglises du Nandial n'étaient pas encore en mesure de se passer de ces subsides, la tentation était grande pour elles de répudier la fusion. A ces raisons s'en ajoutaient d'autres que nous ne pourrons pas expliquer en détail dans les limites de cet article.

Des difficultés éclatèrent également au Malabar. L'un des deux partis qui se combattaient depuis de longues années se fit le champion des anciennes traditions et essaya de provoquer un retour en arrière. L'attitude loyale du Comité directeur de la Mission de Bâle à l'égard de l'Eglise de l'Inde du Sud fit avorter ce mouvement.

Ces deux exemples démontrent la résponsabilité considérable des Sociétés missionnaires.

Ecclésiologie

Examinons maintenant l'ecclésiologie de l'Eglise de l'Inde du Sud, et essayons de l'évaluer. Au moment d'aborder les textes qui font autorité à ce sujet, nous éprouvons le besoin de nous référer à une ecclésiologie non suspecte de crypto-catholicisme, réflétant la pensée réformée dans ce qu'elle a de plus rigoureux. Il nous semble que nous ne pouvons pas faire mieux que de choisir l'ecclésiologie développée par le professeur K. Barth dans un des plus récents tomes de sa *Kirchliche Dogmatik*[7]. Dans ces pages l'éminent professeur de Bâle analyse les quatre

[7] *Kirchliche Dogmatik*, IV, 1, p. 746-809.

notes de l'Eglise d'après le Symbole de Nicée-Constantinople de 381 : *una, sancta, catholica, apostolica.* Nous nous référerons dans ces pages surtout à ce que le professeur Barth a à dire de l'*apostolicité* de l'Eglise, puisque c'est la note la plus discutée de l'Eglise de l'Inde du Sud. L'apostolicité de l'Eglise doit être examinée par rapport à son organisation, à son enseignement, à sa prédication et à sa piété [8]. L'*organisation* de l'Eglise est apostolique dans la mesure où elle est ouverte aux injonctions de l'Ecriture Sainte et suffisamment souple pour permettre au Seigneur de l'Eglise de la gouverner effectivement. Que cette organisation soit monarchique, aristocratique ou démocratique est d'importance secondaire. La souveraineté de Jésus-Christ dans l'Eglise peut être aussi bien entravée par une seule personne que par un groupe ou par l'ensemble de ses membres. Il serait difficile de trouver dans l'Ecriture des arguments justifiant plutôt l'une que l'autre de ces formes. Quelle que soit la forme adoptée, l'essentiel est l'obéissance au Chef de l'Eglise auquel l'Ecriture rend témoignage. La *prédication* de l'Eglise est apostolique dans la mesure où elle s'efforce de rendre témoignage à Jésus-Christ, seule révélation de Dieu et seul Sauveur des hommes, et de purifier l'enseignement de l'Eglise de tous les centres secondaires et de toutes les vérités secondaires qui l'obscurcissent. La *piété* de l'Eglise est apostolique dans la mesure où les fidèles qui la composent centrent leur foi sur la paix reçue d'En Haut, c'est-à-dire en Jésus-Christ et ne mettent pas leur confiance en eux-mêmes, dans leur raison ou leur expérience.

Pour étudier l'ecclésiologie de l'Eglise de l'Inde du Sud, nous devons passer en revue les principaux articles de sa Constitution.

1. *Le but et la nature de l'union* [9].

La nécessité de l'unité de l'Eglise n'est discutée par personne. Ce sont les raisons et les formes de cette unité qui sont sujettes à discussion. La raison avancée par l'Eglise de l'Inde du Sud est celle indiquée par Jésus dans la Prière Sacerdotale : "*Afin que le monde croie* que tu m'as envoyé. [10]" S'unir et demeurer unis est donc un acte d'obéissance dont dépend l'évangélisation du monde. C'est pourquoi l'Eglise de l'Inde du Sud est fermement convaincue que la fusion opérée lui permettra d'être "un instrument plus efficace pour l'œuvre de Dieu", lui assurera "une plus grande paix, une communion plus étroite et une vie plus complète" et renouvellera aussi "son zèle et sa puissance à annoncer l'Evangile de Christ." Elle espère devenir ainsi "un vrai levain d'unité dans la vie de l'Inde" et libérer ainsi "de plus grandes forces divines pour

[8] *Kirchliche Dogmatik,* IV, 1, p. 807-808.
[9] *The Constitution of the Church of South India,* Christian Literature Society, Madras 1952, II, 2, p. 1-3.
[10] Jean 17.21.

l'accomplissement du dessein de Dieu pour le monde qui Lui appartient."

Il est admis que le principe formel de l'unité est de nature spirituelle, car il s'agit de l'unité telle qu'elle existe entre le Père et le Fils au moyen du Saint-Esprit. Mais cette unité dans l'Esprit doit s'exprimer "dans la foi et la constitution [11] de l'Eglise, dans son culte, dans son organisation et dans la totalité de sa vie." Par conséquent l'unité qui est acceptée par l'Eglise de l'Inde du Sud est *organique et vivante*, non pas mathématique. Elle ne peut s'obtenir par absorption, mais uniquement par la mise en commun des dons reçus à l'état séparé : "L'Eglise de l'Inde du Sud est ainsi formée par la combinaison de différents éléments apportant leur contribution au tout et non par l'absorption de l'un par l'autre." Nous reconnaissons ici un des deux principes qui ont été dès le début à la base des discussions. Le second principe lui fait suite immédiatement : "Il s'agit donc d'une Eglise dans laquelle des traditions diverses ont leur place [12] et dont les membres, *fermement attachés aux notions fondamentales de la foi et de la constitution* [13] *de l'Eglise Universelle* [14], jouissent d'une grande liberté d'opinion dans toutes les autres choses et d'une grande liberté d'action dans la diversité des pratiques, pour autant que celles-ci soient en accord avec la structure générale de l'Eglise, organisée comme un corps." Nous retrouvons ici la notion luthérienne de l'unité dans les choses essentielles et de la liberté dans les choses secondaires.

Le but dernier de l'effort entrepris pour unir en un organisme les membres divisés du Corps de Christ "doit être l'union, dans l'Eglise Universelle, de tous ceux qui acceptent le nom de Christ." Cette définition effraye ceux pour qui il n'y a rien de pire que la perspective d'une union avec l'Eglise de Rome ou qui comparent une Eglise Universelle *organiquement une*, à la Bête de l'Apocalypse. Il faut bien se rendre compte, cependant, que le mouvement vers l'unité n'a pas de sens s'il ne se fixe pas ce but-là et n'en fait pas l'objet de son ardente prière. D'autre part, cette définition de l'unité ferme d'emblée la porte aux Eglises croyant être seules vraies. La phrase que nous venons de citer n'implique donc rien moins que la conversion de ces dernières à une conception de l'unité qu'elles ne sont pas prêtes à accepter pour le moment.

Ceci dit, la valeur de fusion limitée à l'échelle régionale ne doit pas être sous-estimée. "En conséquence, l'Eglise de l'Inde du Sud, tout en conservant de son héritage indien ce qui a de la valeur, désire exprimer, dans des conditions indiennes et sous une forme indienne, l'esprit, la pensée et la vie de l'Eglise Universelle."

Bien qu'étant régionale, la fusion a des répercussions sur les Eglises de la Communion anglicane, l'Eglise Méthodiste anglaise,

[11] *Faith and order.*
[12] *It is, therefore, also a comprehensive Church.*
[13] *Faith and order.*
[14] Souligné par nous.

les Eglises appartenant à l'Alliance Réformée mondiale et certaines Eglises congrégationalistes d'Angleterre et d'Amérique avec lesquelles les Eglises constituant l'Eglise de l'Inde du Sud étaient en communion avant la fusion. Or la fusion, loin d'empêcher cette communion, doit au contraire "l'élargir et la fortifier en vue du but qui est l'union complète en un corps de toutes les parties de l'Eglise du Christ." Privée de cette communion, l'Eglise de l'Inde du Sud devient une *dénomination* de plus dont l'existence n'a qu'une signification locale restreinte. La communion locale, sans doute importante, dont ses membres jouiraient, paraîtrait cependant bien incomplète à ceux qui ont fait l'expérience d'une communion transcendant les races et les nations au sein de l'Eglise à laquelle ils appartenaient avant la fusion [13].

Or, dans l'Eglise de l'Inde du Sud, les épiscopaux anglicans, pour s'être alliés aux méthodistes, aux presbytériens et aux congrégationalistes sur la base de l'égalité des ministères, ont couru le risque de perdre leur communion avec l'Eglise anglicane. Celle-ci, en effet, ne considère comme valable que les ministères ordonnés par des évêques consacrés à la manière des évêques anglicans. Bien qu'il ne soit pas sûr, historiquement parlant, que les évêques anglicans soient au bénéfice de la "Succession Apostolique" (Rome, dans tous les cas, le nie), la Succession Apostolique, comprise différemment par les uns et par les autres joue un rôle important dans cette question de la validité des ministères. C'est ainsi que les Convocations de Canterbury et d'York, dans l'obligation de se déclarer au sujet de la nature de la communion pouvant exister entre l'Eglise anglicane et l'Eglise de l'Inde du Sud, ont précisé, en 1955, que les ministres de l'Eglise de l'Inde du Sud, c'est-à-dire les évêques, les presbytres (pasteurs) et les diacres sont "de toute manière, complètement et de leur point de vue" des ministres de l'Eglise Universelle (catholique) du Christ dans le monde. Cela signifie que les ministères de l'Eglise de l'Inde du Sud sont valables aux yeux des anglicans, toutefois avec deux restrictions importantes. Premièrement, le ministère des pasteurs consacrés préalablement à la fusion, sans le ministère d'un évêque, ne bénéficie pas de cette reconnaissance. Deuxièmement, lorsque les ministres de l'Eglise de l'Inde du Sud, dont le ministère est reconnu par les Convocations d'York et de Canterbury, officient dans ces Provinces ecclésiastiques, ils doivent promettre de ne pas officier également dans des Eglises qui ne sont pas en communion avec l'Eglise anglicane. La rigueur de cette restriction est partiellement atténuée par la permission accordée aux évêques anglicans



[13] Le pasteur Richard Paquier a bien posé le problème lorsqu'il précise qu'il ne peut être question pour "Eglise et Liturgie", dont il est un des animateurs, "d'instaurer un système épiscopal, indépendamment des autres Eglises presbytériennes de Suisse ou d'ailleurs, au risque de perdre notre communion avec ces Eglises-sœurs, pour en gagner une autre avec les Eglises épiscopales. L'avantage serait illusoire et se paierait trop cher !" (*Verbum Caro*, N° 34, p. 62, note).

de prêter les Eglises de leur diocèse pour la célébration de la Liturgie de l'Eglise de l'Inde du Sud. Lorsque celle-ci est célébrée, l'admission à la Sainte Cène se fait selon les règles en vigueur dans l'Eglise de l'Inde du Sud, de sorte que presbytériens, méthodistes congrégationalistes, avec lesquels l'Eglise de l'Inde du Sud est en communion, peuvent participer à la Sainte Cène, aux côtés des anglicans. Il faut aussi noter que cette restriction ne s'applique qu'aux ministères. *Tous les membres laïques de l'Eglise de l'Inde du Sud, qu'ils aient été confirmés par un évêque ou non, sont admis à la Sainte Cène anglicane, de sorte qu'il y a intercommunion totale entre les deux Eglises en ce qui concerne les membres laïques* [16].

Au point où en sont les choses, on peut donc dire que l'Eglise de l'Inde du Sud est parvenue non seulement à assurer à ses membres d'origine anglicane la continuation de leur communion avec leur Eglise d'origine, mais encore à *élargir* et *approfondir* la communion de l'Eglise toute entière avec l'Eglise anglicane. Cette communion toutefois, ne sera complète que le jour où les Eglises-mères seront elles aussi en communion les unes avec les autres. Ceci prouve que le pasteur Paquier a raison lorsqu'il écrit : "La transformation de structure que nous envisageons [17] ne peut que se situer dans l'ensemble du problème œcuménique et se réaliser seulement au rythme synchronisé de la lente et progressive avance du mouvement universel de l'unité [18]." L'Eglise de l'Inde du Sud *a forcé le rythme*. Elles s'est lancée en avant sans assurer ses arrières. Elle est comme un enfant qui, excédé par la lenteur de sa mère, s'échappe et force cette dernière à lui courir après. Toutefois elle est consciente de ses responsabilités. Elle veut maintenir la communion avec toutes les branches dont ses membres sont issus, sans faire à l'une des concessions qui mettraient en danger sa communion avec les autres.

Alors que l'Eglise d'Angleterre a examiné avec le plus grand soin la nature de la communion existant entre elle et l'Eglise de l'Inde du Sud, que les luthériens s'informent et précisent leurs positions, l'Alliance Réformée mondiale n'a pas encore pris de détermination.

La section sur la nature de l'unité se termine par une prière, dans laquelle l'Eglise de l'Inde du Sud demande au Saint-Esprit de lui faire la grâce d'utiliser les articles de sa Constitution de manière à atteindre à une vérité plus complète et à une vie plus riche, d'être toujours prête à les modifier et à les corriger, d'après la connaissance et la volonté de Dieu que l'expérience de la vie en commun lui donnera.

[16] Cf. les résolutions des Convocations de Canterbury et d'York, *The South India Churchman*, Madras, août 1955, et ailleurs.
[17] C'est-à-dire, "Eglise et Liturgie".
[18] *Verbum Caro*, N° 34, p. 62, note.

La définition de l'unité de l'Eglise donnée par l'Eglise de l'Inde du Sud ne satisfera pas les tenants, encore nombreux, de l'unité *invisible* de l'Eglise. Il convient de noter, toutefois, que ce "dogme" est fortement battu en brêche de nos jours. Le professeur K. Barth démontre que les divisions de l'Eglise n'appartiennent pas à son essence, que l'Eglise n'a pas été créée multiple *(in der Vielheit)* ni lancée dans le monde comme telle. "Car, dit-il, la chose exige maintenant comme auparavant et en toutes circonstances : *unam ecclesiam*. Qu'on relise Jean 17. 21-23 mot à mot ! [19]" C'est cette exigence qui est à la base même de l'unité définie par l'Eglise de l'Inde du Sud. Il nous paraît donc que sa définition de l'unité est conforme au témoignage des Apôtres.

2. *La vocation missionnaire de l'Eglise* [20].

Cette section concerne l'évangélisation. Elle reprend l'argument tiré de Jean 17. 21 et rappelle à l'Eglise que l'évangélisation est sa raison d'être. Celle-ci n'est pas confinée aux limites de l'Inde du Sud, mais s'étend à d'autres parties du monde où sa coopération est appropriée. C'est ainsi que l'Eglise de l'Inde du Sud a repris à sa charge une mission commencée en Nouvelle-Guinée par une des Eglises contractantes. Son premier missionnaire, malheureusement, est décédé au bout de quelques années de travail et son remplaçant n'a pas encore pu rejoindre sa station. En 1953 l'évêque Sumitra, actuellement Modérateur de l'Eglise, rendit visite à ce champ éloigné et rentra avec un zèle missionnaire communicatif. Néanmoins la tâche essentielle de l'Eglise de l'Inde du Sud est l'évangélisation des régions avoisinant ses paroisses. Il est difficile de dire dans quelle mesure cette tâche s'accomplit, mais il ne fait aucun doute qu'elle est immense et que seul un réveil spirituel conduisant au témoignage quotidien dans les petites choses aussi bien que dans les grandes, permettra une avance réelle dans ce domaine. C'est pourquoi l'évangélisation est tout à la fois prédication de la Bonne Nouvelle à ceux qui ne la connaissent pas encore et à ceux qui croient la connaître.

3. *L'Eglise et ses membres* [21].

Pour être membre de l'Eglise il faut avoir été baptisé au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, avoir reçu avec foi l'appel de la grâce de Dieu, persévérer par la foi, dans la communion avec le Chef de l'Eglise et avec ses membres, en ayant recours aux moyens de grâces mis à la disposition de l'Eglise. Les enfants baptisés partagent les privilèges et les obligations des membres de l'Eglise, dans la mesure où ils en sont capables. Après une instruction "dans la vérité chrétienne et les obligations découlant de leur vocation de

[19] *Kirchliche Dogmatik*, IV, 1, p. 746-756, en particulier p. 756.
[20] *Constitution*, II, 3.
[21] *Constitution*, II, 4 et III.

chrétien", suivie d'une *profession publique de leur foi*, les enfants ont part à tous les privilèges et à toutes les obligations des membres de l'Eglise, excepté le droit de vote et les obligations qui en découlent. Celui-ci est accordé à partir de l'âge de vingt-et-un ans. La profession publique de la foi (Confirmation, Réception ou Admission) peut se faire d'après les liturgies en usage dans les Eglises avant la fusion. Une note précise que la confirmation dans le district du Malabar, peut être administrée par des pasteurs, selon la tradition de la Mission de Bâle. Il est aussi dit très clairement que toute personne confirmée ou admise à la Sainte Cène avant la fusion est membre de l'Eglise de l'Inde du Sud et peut recevoir la communion dans n'importe quel sanctuaire de cette Eglise, pourvu qu'elle accepte les obligations incombant aux membres de cette Eglise.

4. *La foi de l'Eglise* [22].

Nous donnons la traduction intégrale de la *Foi de l'Eglise* :

"L'Eglise de l'Inde du Sud accepte les Ecritures Saintes de l'Ancien et du Nouveau Testament comme contenant toutes les choses nécessaires au salut et comme la règle suprême et décisive de la foi. Elle reconnaît que l'Eglise doit toujours être prête à se corriger et à se réformer d'après l'enseignement de ces mêmes Ecritures, selon que l'Esprit saint le lui révèle.

Elle accepte aussi le Symbole des Apôtres et le Symbole connu généralement sous le nom de Symbole de Nicée comme rendant témoignage à cette foi et la garantissant. Elle constate avec reconnaissance que cette même foi a été continuellement confirmée par le Saint-Esprit ainsi qu'en témoigne l'expérience faite par l'Eglise du Christ.

Ainsi elle croit en Dieu, le Père, le Créateur de toutes choses par l'amour duquel nous sommes préservés ; elle croit en Jésus-Christ, le Fils incarné de Dieu et Sauveur du monde en qui seul nous sommes sauvés par grâce, étant justifiés de nos péchés par la foi que nous avons en Lui ; elle croit au Saint-Esprit par lequel nous sommes sanctifiés et édifiés en Christ et dans la communion de son corps.

Et selon cette foi elle adore le Père, le Fils et le Saint-Esprit, un seul Dieu en Trinité et cette Trinité dans l'unité."

Cette "foi" est en tous points remarquable. Elle est à la fois brève et complète. Elle sauvegarde l'héritage le plus précieux de la *Réforme* et elle est cependant *catholique*, car elle est "la confession de foi de l'Eglise de tous les siècles" et "elle exprime en fonction d'une époque, ce qui a été dit une fois pour toutes dans les Evangiles" [23].

[22] *Constitution*, II, 5.

[23] Les passages entre guillemets sont de HANS BOLEWSKI, *Verbum Caro*, N° 33, à propos de la Confession d'Augsbourg.

Il est intéressant de comparer l'article sur l'Ecriture Sainte et les Symboles

L'élément catholique apparaît dans la phrase : "Cette même foi a été continuellement confirmée par le Saint-Esprit", et dans la conclusion trinitaire qui remplace avantageusement le Symbole d'Athanase.

La justification par la foi, qui est l'élément luthérien par excellence, apparaît dans l'article relatif au salut en Jésus-Christ. L'inclusion de cet élément est dû en partie à la Mission de Bâle. Celle-ci étant une entreprise commune de luthériens et de réformés, devait naturellement veiller à ce que la justification par la foi ait sa place dans la confession de foi. De ce fait, les premiers contacts entre l'Eglise de l'Inde du Sud et les luthériens ont été grandement facilités.

Ainsi que nous l'avons déjà remarqué, la clause concernant l'interprétation des Symboles, inclue dans la Base d'Union, n'a pas été incorporée dans la Constitution. A sa place il est dit que l'Eglise de l'Inde du Sud a le droit de publier des exposés supplémentaires au sujet de la foi "pour l'orientation de ses docteurs et l'édification de ses fidèles, pour autant que ces exposés ne soient pas contraires aux vérités de notre religion révélées dans les Saintes Ecritures." C'est ainsi que l'Eglise a la faculté de publier un Catéchisme. Le Synode de 1956 a demandé à l'évêque Lipp (ex-luthérien, Mission de Bâle) de préparer l'avant-projet.

5. *Les Sacrements dans l'Eglise* [24].

L'Eglise de l'Inde du Sud accepte deux sacrements : le Baptême et la Sainte Cène. Le sacrement est défini "comme un moyen de grâce par lequel Dieu œuvre en nous." C'est le Christ seul qui est le véritable célébrant de la Sainte Cène, de sorte que si l'Eglise confie sa célébration exclusivement à des ministres dûment mandatés et ordonnés par imposition des mains, c'est uniquement par mesure d'ordre. A notre avis, la disposition la plus importante est la suivante : *"Il n'est pas permis à quiconque de limiter l'opération de la grâce de Dieu à un canal particulier ni de renier la réalité de sa grâce lorsqu'elle est manifestement visible dans la vie des Eglises et des individus."* Cet énoncé n'a pas seulement une importance en ce qui concerne les Sacrements, mais également en ce qui concerne les Ministères, et nous devrons nous y référer lorsque nous aborderons la question de *l'épiscopat historique.*

avec la Confession de Foy de 1559 : "Nous croyons que la parole qui est contenue en ces livres, est procédée de Dieu, duquel seul elle prend son autorité et non des hommes. Et d'autant qu'elle est règle de toute vérité, contenant tout ce qui est nécessaire pour le service de Dieu et notre salut, il n'est loisible aux hommes, ne mesme aux Anges d'y adiouster, diminuer ou changer... ains... toutes choses doivent être examinées et reiglées et *réformées selon icelle.* Et suivant cela nous avouons les trois Symboles, à savoir des Apôtres, de Nicée et d'Athanase, pour qu'ils sont conformes à la parole de Dieu." (NIESEL, *Bekenntnisschriften*, p. 67).

[24] *Constitution*, II, 6.

6. *Les ministères de l'Eglise et son gouvernement* [25].

Le ministère est "un don de Dieu par Christ à son Eglise" dont le but est "le perfectionnement de sa vie et le service rendu à tous ses membres". La place respective du Sacerdoce universel et des Ministères est très bien définie : "Tous, selon leur mesure, participent au Sacerdoce du Christ ressuscité et élevé à la droite de Dieu duquel seul l'Eglise dérive son caractère de sacerdoce royal. Tous, sans exception, sont appelés à continuer sur terre le sacerdoce du Christ en démontrant par leur vie et leurs paroles la gloire de la puissance rédemptrice de Dieu qui est en Lui. Aucun individu et aucun ordre dans l'Eglise ne peut s'arroger la possession exclusive de ce sacerdoce divin. Mais, dans l'Eglise, il y a toujours eu un ministère spécial, auquel des hommes ont été appelés par Dieu et pour lequel des hommes ont été mis à part dans l'Eglise. [26]"

Si l'Eglise de l'Inde du Sud n'a pas résolu le problème, elle a au moins le mérite de l'avoir posé avec clarté. Il en est de même en ce qui concerne l'ordination par imposition des mains. Dans l'ordination, est-il dit, "Dieu en réponse aux prières de son Eglise accorde à ceux qu'Il a appelés et que son Eglise a acceptés, le mandat nécessaire à l'exercice du ministère particulier qui leur est confié et la grâce qui lui est appropriée." Le professeur d'Espine estime qu'il faut voir dans le don confié par l'imposition des mains, en réponse à la prière des fidèles, "un accroissement de force spirituelle proportionné à la charge alors assumée" [27].

L'Eglise de l'Inde du Sud se sert du mot "ordination" là où nous avons coutume de parler de "consécration". Du moment qu'ordination suggère "*ordo*", cette appellation serait-elle du sacerdotalisme camouflé ? L'examen du contexte nous rassure et nous oblige à y voir une habitude plutôt qu'une intention. Notons que même la Mission de Bâle en Inde utilise le terme d'ordination pour la consécration pastorale, réservant le terme de consécration pour la mise à part des évangélistes. Dans l'Eglise de l'Inde du Sud, ce terme est réservé pour les évêques, soulignant ainsi que les évêques n'appartiennent pas à un autre "*ordo*" que les pasteurs. D'autre part il serait peut-être bon que nous reconnaissions que toute définition du ministère comme "une mise à part" implique la notion d' "ordre" qu'on le veuille ou non.

C'est en rapport avec le *gouvernement de l'Eglise* que la fusion est la plus spectaculaire. "L'Eglise de l'Inde du Sud reconnaît que l'épiscopat, le presbytérat et la congrégation des fidèles

[25] *Constitution*, II, 7-11 ; IV-IX.

[26] On mesurera toute la valeur de cette définition en la comparant à la section correspondante de la Confession helvétique postérieure et aux ouvrages récents du professeur d'Espine et du professeur Menoud : *La confession helvétique postérieure*, Neuchâtel-Paris 1944 (Cahiers théologiques, N° 5/6), p. 101 et 105 ; H. D'ESPINE, *Les Anciens, Conducteurs de l'Eglise*, Neuchâtel-Paris 1946 (Cahiers théologiques, N° 7) ; PH.-H. MENOUD, *L'Eglise et les ministères*, Neuchâtel-Paris 1949 (Cahiers théologiques, N° 22).

[27] *Op. cit.*, p. 28.

doivent tous jouer un rôle dans sa vie et assumer une responsabilité particulière dans son travail, dans son gouvernement, dans son administration, dans l'évangélisation et dans le travail pastoral, dans sa discipline et dans son culte. [28] "

L'importance de la congrégation des fidèles, donc, de l'élément dit *congrégationaliste* résulte de la définition selon laquelle l'Eglise locale incarne l'Eglise Universelle. C'est pourquoi, l'Eglise locale, la congrégation, avec son pasteur, doit veiller sur ses membres, maintenir la pureté de sa vie et de sa doctrine, ordonner son culte, et proclamer l'Evangile à ceux qui sont au dehors. A cet effet elle jouit, à l'intérieur de ses limites, d'une autorité administrative générale, exerce certaines responsabilités dans la discipline de l'Eglise et a la possibilité d'exprimer son opinion au sujet des pasteurs à nommer et des candidats à désigner pour le Saint Ministère.

On s'étonnera que l'Eglise locale n'ait pas le droit d'élire ses pasteurs. Dans les circonstances présentes, de pareilles dispositions seraient néfastes aux paroisses rurales. De plus, ainsi qu'on va le voir, le pasteur de l'Eglise de l'Inde du Sud est considéré comme le représentant de l'Eglise dans son ensemble, ce qui justifie sa nomination par une autorité centrale.

Pour faire justice à l'élément congrégationaliste il faut inclure ici la section sur le *ministère laïque,* une des plus intéressantes de toute la Constitution [29]. Le sacerdoce universel est à la base du ministère laïque. Tous les membres de l'Eglise ont le devoir et le privilège d'annoncer la bonne nouvelle du Royaume de Dieu et le message du salut en Jésus-Christ. Une distinction est faite entre un ministère laïque rétribué (enseignement, soins aux malades, assistance) forcément limité et un ministère laïque *volontaire*. Le travail volontaire des laïques le plus important est celui qui les fait participer *au travail pastoral*. Il peut consister en visites aux membres de la paroisse, en particulier aux malades et aux égarés, il peut inclure également la responsabilité de rencontres fraternelles pour l'édification mutuelle et la prière et même la responsabilité d'une paroisse rurale. Les membres de l'Eglise accomplissant ce travail devraient être solennellement mis à part et devraient être appelés ou bien anciens ou bien diacres laïques ou diaconesses. L'évangélisation, dans certaines conditions, la prédication, le ministère parmi la jeunesse, l'administration, le service social sont autant d'autres activités où les laïques peuvent travailler. Enfin, l'importance du ministère de l'intercession est soulignée et particulièrement recommandée à ceux qui sont empêchés pour des raisons physiques de contribuer à la vie de l'Eglise d'une autre manière.



[28] ***Constitution*, II, 8.**
[29] ***Constitution*, IV.**

L'élément *presbytérien* est représenté par la personne du *presbytre*. Celui-ci est l'intermédiaire entre la congrégation et l'épiscopat. Il doit avoir fait des études de théologie et doit pouvoir se donner tout entier à son ministère. Le presbytre correspond donc au pasteur. Alors que selon la doctrine réformée courante, le pasteur n'est qu'un ancien parmi d'autres qui appartiennent *à la paroisse*, dans l'Eglise de l'Inde du Sud il appartient à l'*organisme* central dont il est à la fois membre et délégué.

Les presbytériens que nous sommes avons quelque peine à nous y retrouver. Mais si nous cherchons l'élément presbytérien en dehors du terme de presbytre, nous y verrons vite clair et nous verrons aussi que ce dernier est considérable, si considérable même qu'il cause de grandes difficultés aux anglo-catholiques. Cette importance s'explique par le fait que le presbytérianisme a frayé la voie à une conception du gouvernement de l'Eglise qui, sans heurter le sentiment démocratique, permet de surmonter les difficultés inhérentes à un gouvernement ecclésiastique de forme purement démocratique. Le presbytérianisme est la forme oligarchique du gouvernement de l'Eglise. Sa présence dans l'Eglise de l'Inde du Sud n'est pas très visible sur le plan local, où cet élément se confond avec les éléments plus particulièrement congrégationalistes. Il devient manifeste sur le plan diocésain et synodal. Aux conseils diocésains, les presbytres (pasteurs), qui en font partie de droit, représentent l'élément aristocratique, tandis que les délégués laïques, en nombre au moins égal au leur ou, au plus, en nombre double, représentent l'élément démocratique lorsqu'ils sont élus au suffrage direct [30].

Le principe aristocratique est encore plus visible à l'échelon du Synode. Chaque diocèse y est représenté par son évêque, deux à six presbytres (pasteurs) et quatre à huit laïques. Les laïques ont donc la majorité absolue au Synode. Or le Synode est également l'autorité dernière en matière de foi et de constitution, le droit de veto conféré aux évêques en ces matières ne permettant qu'un ralentissement de la procédure. On comprendra maintenant pourquoi les anglo-catholiques ont tant de peine à accepter d'être en communion, même limitée, avec l'Eglise de l'Inde du Sud. On comprendra aussi que certains groupes de laïques ne se contentent pas volontiers d'une faible majorité. Mais l'équilibre ainsi réalisé a déjà prouvé son efficacité et continuera certainement à la prouver.

L'élément *épiscopal* est certainement celui qui a fait et fera encore couler le plus d'encre. Le professeur d'Espine reconnaît la nécessité et l'utilité d'un ministère pastoral étendu à toute une région : "Paître l'Eglise, ce n'est pas seulement prendre soin du troupeau paroissial et maintenir unies les brebis qui le composent ; c'est également veiller sur l'Eglise de toute une région, de tout un

[30] Dans certains districts ex-presbytériens, ils sont élus au second degré et renforcent donc encore l'élément aristocratique.

pays, et maintenir entre les communautés qui la constituent l'indispensable solidarité.[31] " Toutefois il ne parvient pas à se rallier au système épiscopal à cause d'un triple danger : "celui de ne pas développer, comme il le faudrait, dans les Eglises, le sens des responsabilités ; de remettre entièrement entre les mains des *clercs* le soin de leur gouvernement ; et de substituer enfin au principe du gouvernement collégial, spirituellement si fécond, celui du gouvernement personnel.[32] "

On verra dans quelle mesure l'Eglise de l'Inde du Sud obvie à ce triple danger. Mais étudions tout d'abord la définition que l'Eglise de l'Inde du Sud donne de l'épiscopat : "L'Eglise de l'Inde du Sud accepte et désire maintenir l'épiscopat historique dans une forme constitutionnelle. Cette acceptation toutefois ne la lie à aucune interprétation particulière de l'épiscopat, ni à aucune conception ou doctrine particulière concernant les ministères, et l'accession au ministère ne dépendra aucunement de l'acceptation de telles conceptions ou interprétations. Nonobstant ces diverses interprétations l'Eglise de l'Inde du Sud reconnaît que l'épiscopat peut être appelé historique en ce sens[33] qu'il a été accepté par l'Eglise depuis les temps anciens et qu'il est nécessaire pour paître l'Eglise de l'Inde du Sud et l'étendre. Aucune interprétation additionnelle ne lie l'Eglise de l'Inde du Sud, bien que de telles interprétations puissent être soutenues par des individus."

La définition dans son ensemble est plutôt pragmatique. Mais le mot "historique", impliquant une continuité avec l'épiscopat des temps anciens, représente un élément ecclésiologique non négligeable. Les adversaires de l'Eglise de l'Inde du Sud y voient la doctrine de la Succession Apostolique à l'état larvé et quelques-uns d'entre eux vont même jusqu'à comparer l'épiscopat historique à la circoncision contre laquelle Paul s'élève dans l'Epître aux Galates. Il n'est pas possible de définir le mot "historique" avec plus de circonspection qu'il ne l'est dans la Constitution de l'Eglise de l'Inde du Sud, puisque toute définition allant au-delà de celle-ci ne lie pas l'Eglise. Toutefois il est possible de dire sans ambage que l'épiscopat historique ne représente pas pour l'Eglise de l'Inde du Sud, le danger que la circoncision représentait pour les Galates. Les Galates qui se faisaient circoncire mettaient leur foi dans les œuvres. *Or il ne peut être question du salut par les œuvres dans l'Eglise de l'Inde du Sud.* Nous avons vu dans la section concernant les Sacrements qu'il est interdit à quiconque de limiter l'opération de la grâce de Dieu à un canal particulier[34]. Cette disposition, lue avec la Confession de foi, devrait convaincre les plus sceptiques que l'épiscopat historique de l'Eglise de l'Inde du Sud n'est dans tous les cas pas conçu comme le canal obligatoire des grâces divines.

[31] *Op. cit.*, p. 44.
[32] *Op. cit.*, p. 47.
[33] Original : *It may in this sense be fitly called historic.*
[34] *Constitution*, II, 6.

Il se peut que le mot historique ait ici une valeur essentiellement *affective* qui serait à rapprocher de la valeur affective de tout ce qui est traditionnel ou historique. Or la tradition et l'histoire ont une valeur incontestable aux yeux de la Bible : "Le christianisme est une histoire. Adhérer à la foi chrétienne, c'est entrer dans cette histoire et se lier à ceux qui en sont les témoins.[35]"

Examinons maintenant les fonctions attribuées à l'épiscopat. L'évêque est tout d'abord *pasteur* : "L'évêque du diocèse est le pasteur[36] de tous les chrétiens de son diocèse et en particulier des ministres de l'Eglise appartenant à son diocèse. Etant, dans la soumission à Christ, le principal pasteur de Son troupeau dans cette partie de l'Eglise, il doit faire tout ce qui est possible pour promouvoir l'unité dans son diocèse, en entrant, dans la mesure du possible, en relation personnelle avec chaque membre du troupeau.[37]" L'évêque doit ensuite promouvoir l'évangélisation, enseigner, veiller sur la célébration du culte, ordonner les pasteurs et exercer la discipline dans les limites de la Constitution.

Il n'est pas nécessaire d'insister sur les avantages pratiques de l'épiscopat. Nous constatons par exemple dans les districts de l'Eglise Unie de la Mission de Bâle qui ne se sont pas encore rattachés à l'Eglise de l'Inde du Sud que les paroisses rurales ne sont plus visitées depuis que les missionnaires sont en nombre insuffisant pour pouvoir se consacrer à cette tâche. La charge de président de l'Eglise étant honorifique, le président ne trouve pas le temps nécessaire à des visites systématiques. Et lorsqu'il visite certaines paroisses, c'est le plus souvent dans un but électoral, son mandat devant être renouvelé de trois ans en trois ans. L'évêque a le grand avantage de pouvoir consacrer la plus grande partie de son temps à la visite des paroisses et de ne pas être soumis à la réélection. Nous ne saurions, toutefois, ignorer les dangers inhérents à l'épiscopat. L'Eglise de l'Inde du Sud s'est efforcée d'y parer. Elle veille à développer le sens des responsabilités, dans les paroisses et parmi les laïques. Elle pare au danger du cléricalisme en assurant aux laïques la majorité absolue dans ses Conseils. Enfin elle pare au danger du gouvernement personnel en le transformant en un gouvernement collégial, l'évêque ne pouvant prendre de décisions définitives en dehors de ses conseils. Mais l'évêque a la possibilité d'exercer une influence personnelle considérable qui doit corriger les défauts d'un gouvernement purement collégial.

Nous avons vu que, selon le professeur K. Barth, l'Eglise est apostolique dans la mesure où elle est ouverte aux injonctions de l'Ecriture Sainte et suffisamment souple pour permettre au Seigneur de l'Eglise de la gouverner effectivement. Il serait difficile

[35] PH.-H. MENOUD, *La vie de l'Eglise naissante*, Neuchâtel-Paris 1952 (Cahiers théologiques, N° 31), p. 31.
[36] *Has the general pastoral oversight.*
[37] *Constitution*, IV, 1.

de dénier cette qualité à l'Eglise de l'Inde du Sud. La fusion du congrégationalisme, du presbytérianisme et de l'épiscopalisme lui donne une structure unique, à la fois historique et charismatique, qui est certainement appelée à jouer un rôle important dans le mouvement vers l'unité et obligera les théologiens de toutes les tendances à l'étudier d'une manière approfondie, non seulement d'après les textes, mais également sur place.

Le culte dans l'Eglise de l'Inde du Sud

Le principe selon lequel les héritages particuliers des Eglises ayant fusionné doivent être amalgamés, déjà manifeste dans la doctrine des ministères et du gouvernement de l'Eglise, l'est encore davantage en ce qui concerne le culte [38]. Entière liberté est laissée à l'Eglise locale d'utiliser les formulaires traditionnels ou les formulaires nouveaux, recommandés par le Synode. Pour sauvegarder cette liberté, des dispositions très précises ont été prises. Le pasteur de la paroisse a le droit d'introduire un formulaire recommandé par le Synode, après en avoir informé les fidèles, mais seulement à titre d'expérience pour une période de trois mois. Au bout de ces trois mois l'Assemblée paroissiale devra décider si l'expérience doit être continuée ou non. Pour être continuée elle doit obtenir au moins deux tiers des votes des paroissiens présents.

Au sujet du *baptême* la Constitution se borne à déclarer obligatoire la formule trinitaire.

Au sujet de la *confirmation* les coutumes et les formulaires en usage jusqu'ici continuent à être applicables.

Au sujet de la Sainte Cène, la Constitution retient neuf éléments comme étant nécessaires. Les trois premiers forment la préparation. Les six derniers constituent le Service de Sainte Cène proprement dit. Voici les éléments dont l'ordre peut varier : (1) Introït, (2) le Ministère de la Parole (lectures bibliques suivies d'un sermon facultatif), (3) la préparation des communiants (confession des péchés, absolution, prière d'humble accès), (4) l'offertoire (l'offrande à Dieu des dons des fidèles), (5) la prière d'actions de grâces (prière eucharistique), (6) l'intercession, (7) le Notre Père, (8) l'administration du Sacrement, accompagnée de paroles conformes à l'Ecriture Sainte, indiquant le sens de la communion, (9) la prière de reconnaissance pour les grâces reçues, aboutissant au "sacrifice vivant" qui est notre "culte raisonnable". La prière eucharistique doit contenir tout d'abord des actions de grâces pour la gloire de Dieu, Sa bonté, Son œuvre rédemptrice en Jésus-Christ, rappeler la naissance, la vie, la mort, la résurrection et l'ascension

[38] *Constitution*, II, 12, X.

de notre Seigneur et aboutir aux Paroles institutionnelles. Une place y est faite également à la mise à part du pain et du vin, et elle se termine par une prière demandant la grâce de recevoir, par ce Sacrement, ce que le Seigneur a Lui-même désiré nous donner.

Le Synode, faisant usage du droit que lui confère la Constitution, a mis au point plusieurs textes liturgiques. Le plus important, la liturgie de communion, est appelé simplement *La Liturgie.* Ce titre révèle que ses auteurs y voient le service type du dimanche. La Liturgie élabore les neuf éléments mentionnés dans la Constitution, dans un ordre quelque peu différent. En dehors de la *preparatio,* partie intégrale de la Liturgie dominicale, un service spécial de préparation, qui doit être célébré si possible le soir précédant le service de Sainte Cène, est prévu, contenant la lecture de I Cor. 2. 23-29, les Commandements et une exhortation. Si ce service n'a pas lieu, ses parties essentielles doivent être introduites après le Gloria.

Afin de rompre la monotonie de la Liturgie, de nombreuses variantes sont prévues. Ainsi, à la place du *Gloria* on peut chanter le *Trisagion* ou encore une litanie tirée de l'Apocalypse ou enfin un cantique. On s'étonnera de trouver le *Gloria* en tête de la liturgie. C'est l'ordre de la Messe romaine qui est suivi ici, conformément au *Book of Common Prayer* de 1549. Mais liberté est donnée de chanter le *Gloria* à la fin du service, selon le *Book of Common Prayer* de 1552. Le *Gloria* est suivi de la confession des péchés, des paroles de réconfort et de l'absolution. Puis l'ancienne salutation juive (Ruth 2. 4) introduit le Ministère de la Parole. Une liste des lectures bibliques pour chaque dimanche de l'année avec prières appropriées (collectes) reçut l'approbation du Synode. Celle-ci se conforme au *Book of Common Prayer* et à la tradition occidentale en général. Le Symbole est récité après le Sermon. Viennent les annonces, précédant la prière d'intercession, de manière à ce que celle-ci puisse tenir compte des demandes concernant la vie de la paroisse. La prière d'intercession (litanie) est dite sous la direction du diacre. La première litanie s'inspire des formulaires anglicans, l'alternative, de la liturgie de saint Jacques en usage dans les Eglises Syriennes (orthodoxes) du Malabar. La litanie peut être remplacée par une prière de cœur. Le Service de Sainte Cène proprement dit débute par l'offertoire. Le pain et le vin font partie des dons des fidèles et c'est pourquoi ils sont placés sur la Table Sainte en même temps que l'offrande en argent. La première rédaction de la Liturgie incorporait la prière d'oblation à l'offertoire, suivant en ceci la Messe romaine et la première édition du *Prayer Book* (1549). Dans la rédaction définitive, la prière d'oblation, c'est-à-dire la prière par laquelle le fidèle s'offre lui-même en vivant sacrifice [30] a été insérée après la communion. C'est l'ordre adopté par Cranmer dans l'édition de 1552 du *Prayer Book*, le seul


[30] Rom. 12. 1.

qui tienne vraiment compte du fait que notre oblation n'est possible qu'après avoir reçu les gages du sacrifice de Jésus-Christ. Mais l'idée d'oblation n'est pas entièrement exclue de l'offertoire, car nos dons en argent et en nature sont un Symbole du don de notre personne. Il est toutefois clair qu'en offrant le pain et le vin nécessaires à la célébration de la Sainte Cène, ce n'est pas Jésus-Christ qui est offert en sacrifice. Jésus-Christ est le véritable célébrant de la communion. Cette affirmation que nous avons rencontrée dans la Constitution est confirmée dans la Liturgie par la prière invoquant la présence de Jésus, tirée en partie de la *Didaché*. La grande prière d'actions de grâces est introduite par la salutation juive, le *Sursum corda*, la préface variable et le *Sanctus*. Elle contient un mémorial de la rédemption et les paroles institutionnelles, tirées de la liturgie anglicane avec quelques changements. Les fidèles reprennent l'action de grâces : O Seigneur, c'est ta mort que nous commémorons... selon une prière de la Liturgie de saint Jacques (orthodoxe), menant à l'anamnèse des anciennes liturgies. L'épiclèse, reprise de la Liturgie Orthodoxe, invoquant le Saint-Esprit, est la continuation logique du mémorial. Dans cette Liturgie, on cherchera vainement le moment particulier réservé à la consécration des éléments. Cette consécration ou mise à part est le résultat de la prière eucharistique prise dans son ensemble. Toutefois, du fait que l'officiant souligne les paroles institutionnelles de gestes appropriés, les fidèles y verront tout naturellement le moment culminant de la prière eucharistique. La communion des fidèles est précédée de la prière d'humble accès, tirée de la liturgie anglicane, où elle occupe une autre place. Ce n'est que maintenant que le pain est rompu (et non pas en récitant les paroles institutionnelles), car Jésus a rompu le pain après avoir rendu grâces. Aussitôt rompu, il est donné aux fidèles. La liturgie se termine par la prière d'oblation suivie de la bénédiction. La première alternative de la prière d'oblation est une création nouvelle, faite de citations bibliques. La deuxième alternative est une refonte des prières de la liturgie anglicane [40].

La liturgie du Baptême contient l'enseignement scripturaire sur le baptême de Jésus dans le Jourdain, sa mort et sa résurrection et demandant à Dieu de conférer au candidat les dons promis par le Baptême, le Baptême au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, suivi de prière et d'une exhortation appropriée.

La liturgie de confirmation contient deux introductions qui toutes deux se réfèrent aux passages des Actes des Apôtres, soulignant l'insuffisance du baptême de Jean (Actes 8. 14-17 ; 19. 1-7). On peut se demander si c'est vraiment là le sens qu'il convient de donner à la confirmation et probablement que cette liturgie

[40] Pour plus de détails, cf. T. S. Garrett, *The Liturgy of the Church of South India, An Introduction to and a Commentary on "The Lord's Supper"*, Oxford University Press, Madras 1954.

devra être révisée lorsque l'Eglise de l'Inde du Sud aura pu étudier d'une manière plus approfondie les rapports qui existent entre le baptême et la confirmation. C'est un problème que la théologie protestante est loin d'avoir résolu et on ne peut en vouloir à l'Eglise de l'Inde du Sud de n'y être point parvenue [41].

Au Synode de Nagercoil, en janvier 1958, la Commission liturgique recommandait à l'approbation du Synode un service liturgique "Pour le renouvellement de l'alliance avec Dieu" (*Order of service for such as would enter into or renew their Covenant with God*), à utiliser le premier dimanche de l'année ou à d'autres occasions. Ce service, d'inspiration méthodiste, fut accepté sans discussion. Il en fut de même de trois autres formulaires et d'un plan à utiliser lorsque la Sainte Cène n'est pas célébrée. Le premier et le deuxième s'inspirent du *Prayer Book* anglican. Ce sont des liturgies pour le culte du matin et du soir. Le troisième est d'inspiration libriste, et le plan est destiné à ceux qui désirent choisir les prières eux-mêmes ou prier librement.

Le plan proposé énumère les éléments suivants : invitation au culte, psaume ou cantique, invitation à la prière d'après un texte biblique, l'assemblée étant debout, prière d'adoration, confession des péchés, suivie d'une déclaration du pardon de Dieu, demandes particulières, cantique, lecture d'un passage de l'Ancien Testament et si possible de deux du Nouveau Testament, sermon (commençant par une courte prière demandant l'illumination de l'Esprit, ou une invocation à la Trinité et se terminant par un acte de louange), Symbole des Apôtres, prière d'action de grâce et d'intercession se terminant par le Notre Père, cantique, dédicace de l'offrande, cantique, Bénédiction.

Par contre, le Calendrier, qui comportait, en plus de la commémoration des "saints" telle qu'elle est en usage dans l'Eglise anglicane, la commémoration de tous les pionniers de l'œuvre missionnaire en Inde, fut vivement attaqué. Ce qu'on entend par "commémoration" n'avait probablement pas été suffisamment expliqué et on n'avait pas trouvé une expression satisfaisante pour désigner ceux dont on commémore la mémoire. Le Calendrier est remis à l'étude.

L'Ordinal, c'est-à-dire les textes liturgiques pour l'ordination des diacres, des presbytres, et la consécration des évêques, suscita, lui aussi une discussion nourrie. Celle-ci se concentra exclusivement sur les questions que l'évêque pose à l'assemblée au sujet de la dignité des candidats à la consécration ou à l'ordination. Tout d'abord l'opportunité d'une telle question fut mise très sérieusement en doute. Après que les candidats aux ministères ont subi

[41] La question est à l'étude. Mais, à ce propos, nous nous permettons de signaler à l'attention de nos lecteurs que, dans un ouvrage récent, les rapports entre baptême et confirmation ont été étudiés à la lumière du Nouveau Testament et de l'Eglise ancienne : MAX THURIAN, frère de Taizé, *La confirmation*, Consécration des laïcs, Neuchâtel-Paris 1957 (Coll. Communauté de Taizé), 120 pages.

les examens requis et que les différents corps constitués de l'Eglise ont eu l'occasion de se prononcer sur leur dignité, est-il juste d'offrir à quiconque la possibilité de remettre tout en question au moment même de la cérémonie ? Après avoir expliqué que les corps constitués ont accepté le candidat, l'évêque dit : "Mais si l'un d'entre vous connaît une raison pour laquelle le candidat ne devrait pas être ordonné (ou consacré) qu'il s'avance et le déclare au nom de Dieu." Au cours de la discussion, les experts en liturgie firent valoir qu'il s'agissait d'une vieille pratique liturgique en usage dans l'Eglise grecque, qu'elle associait l'assemblée à l'ordination ou à la consécration d'une manière directe, et qu'il y avait peu de chance que quelqu'un s'avance et déclare son opposition. Le clergé indien surtout fit remarquer que de telles interventions étaient probables, qu'en fait elles avaient eu lieu et que, si cette disposition était maintenue, il faudrait dans tous les cas préciser la procédure à suivre. A côté de cet aspect purement pratique, une question théologique retint l'attention du Synode. Est-il conforme au Nouveau Testament que l'assemblée réponde : Il est digne ? Ici, de nouveau, les experts en liturgie expliquèrent qu'il s'agissait d'une vieille tradition de Constantinople qui trouve son reflet dans les Liturgies Orientales : *Axios estin.* Mais cette fois-ci, les membres du Synode ne se laissèrent pas facilement convaincre. Ils exigèrent de la commission qu'elle reprenne la rédaction de ce passage. Elle l'a fait, avec bonheur. La question que l'évêque officiant pose à l'assemblée est maintenant la suivante : "Nous ne pouvons suffire, par nous-mêmes, aux exigences de Dieu, c'est Dieu qui nous rend suffisants. Croyez-vous que ces personnes, sont, par la grâce de Dieu, dignes d'être ordonnées ?" L'assemblée : "Nous croyons qu'elles sont dignes. A Dieu soit la gloire." (BISHOP : *We are not sufficient of ourselves ; our sufficiency is from God. Do you trust that these persons are, by God's grace, worthy to be ordained ?* PEOPLE : *We trust that they are worthy. To God be the glory.*) Il est étrange que d'autres points de l'Ordinal n'aient pas été discutés. Par exemple, si l'évêque officiant est assis pour l'examen des candidats, ce qui est normal, il est debout pour l'ordination ou la consécration, ce qui est contraire à l'usage. Bien que d'une manière générale le mot de *consécration* soit utilisé pour les évêques, la formule de consécration proprement dite contient les vocables d'ordonner et de consacrer. Ainsi l'Eglise de l'Inde du Sud n'a pas tranché la question de savoir si les évêques appartiennent à un autre "*ordo*" que les diacres et les presbytres ou non. Probablement que cette question a peu d'importance dans le contexte général de la définition des ministères (voir plus haut).

Les personnes qui espèrent trouver dans les textes liturgiques de l'Eglise de l'Inde du Sud un reflet de la vie et des traditions de l'Inde seront déçues. Il n'y a guère que les silences introduits à plusieurs reprises qui puissent être qualifiés d'orientaux, à moins qu'on inclue sous cette catégorie les emprunts très judicieux faits

aux liturgies de l'Eglise d'Orient, en particulier aux liturgies des Eglises syriennes. Nous nous contenterons de mentionner ici la "Paix", après l'offertoire. Les juifs se saluaient par un baiser. Cette salutation a été reprise par les chrétiens, juifs ou gentils (I Thess. 5.26, etc.). Elle avait pour but de manifester l'amour qui les animait. Ce baiser a reçu dans les Eglises Syriennes la forme stylisée que voici : celui qui donne la paix place sa main droite contre la paume de la main droite de celui qui la reçoit, chacun plaçant ensuite sa main gauche sur la main droite de l'autre. La Paix est d'abord donnée par le presbytre au diacre puis par le diacre aux fidèles qui se la donnent de banc en banc.

JACQUES ROSSEL, *Mangalore.*



Chronique orientale

L'Eglise arménienne *

Si jamais l'histoire d'un peuple s'est expliquée par la structure géographique du pays qu'il occupe, c'est bien le cas du peuple arménien. Le plateau arménien, d'une altitude moyenne de 1500 mètres, domine le plateau d'Anatolie à l'Ouest, la Mésopotamie au Sud, le plateau iranien au Sud-Est et fait face au Caucase au Nord-Est. Mais, en dépit de son apparence monolithique, il est largement ouvert de toutes parts sur l'extérieur par les vallées des grands fleuves, Araxe à l'Est, Euphrate à l'Ouest, Tigre au Sud et Tchorokh au Nord. Enfin des vallées secondaires et des bassins fermés subdivisent à l'infini cette masse dont l'unité, pourtant réelle, ne comporte donc ni frontières fixes ni cohésion interne. Au Sud-Est de ce plateau d'Arménie propre, et reliée à lui à travers l'Anatolie par la seconde moitié du cours supérieur de l'Euphrate, se trouve la Cilicie, plaine baignée par la Méditerranée et s'enfonçant comme une échancrure entre les monts du Taurus et ceux de l'Ammanus. C'est là, dans les montagnes au début, puis à nouveau à chaque époque de crise, mais s'installant dans la plaine lors de chaque période favorable, que s'enracinera la petite Arménie.

Il était donc comme inscrit dans la terre que les habitants de ce pays seraient écartelés entre l'Est et l'Ouest, chacun voulant se servir de leur pays comme d'une muraille défensive ou comme d'un avant-poste offensif. La richesse naturelle de la contrée est aussi bien faite pour attirer les convoitises, tandis que le désert syrien, impossible à traverser directement, dirige automatiquement vers l'Arménie toute poussée venue de l'une ou de l'autre des deux cornes du Croissant Fertile. Et, avec les invasions étrangères, les divisions intestines sont aussi inscrites dans la terre arménienne puisqu'elle est assez semblable à un nid d'abeilles aux alvéoles étroitement soudées les unes aux autres, mais chacune étanche et séparée des autres [1].

Il revient au grand historien arménien Adontz d'avoir montré à quel point son pays était dans la continuité de l'ancien royaume d'Urartu. Ce dernier avait occupé le plateau arménien de 900 à 600 av. J.-C., l'avait pratiquement unifié et servait de tampon entre les Assyriens à l'Ouest, et les Babyloniens et les Perses au Sud-Est. Il disparut précisément dans les remous qui suivirent l'absorption de l'Empire assyrien par les Mèdes. C'est alors que, remontant des régions qui seront plus tard l'Arménie mineure, le peuple Haïk, d'origine indo-européenne, dont l'histoire plus ancienne — probablement en Thrace — reste assez obscure, prit la relève d'Urartu en assimilant bonne partie de sa population et de son héritage culturel [2].

D'abord sous la suzeraineté achéménide, les Arméniens acquerront ensuite et conserveront une liberté entière grâce à l'anarchie hellénistique qui permettra

* A côté d'ouvrages cités occasionnellement et dont les références figurent intégralement en note, nous avons utilisé les textes dont on trouvera les références dans la "Bibliographie arménienne" publiée à la fin de cette chronique. Pour ces ouvrages, les références ne seront indiquées en note que par le nom de l'auteur et, au cas où nous citons plusieurs ouvrages du même auteur, par une indication conventionnelle précisée entre parenthèses dans la "Bibliographie".

1 Pasdermadjian, p. 10 à 19.

2 Nicolas Adontz, *Histoire d'Arménie*, I : Les origines, Paris 1946 ; Pasdermadjian, p. 20 à 25.

même au roi Tigrane le Grand (95-54 av. J.-C.) de se tailler un immense empire. Mais, entraîné dans un conflit contre Rome par son beau-père Mithridate, roi du Pont, Tigrane dut finalement se soumettre à Pompée et, en fidèle vassal, servir de bouclier aux Romains contre les Parthes. Désormais l'Arménie passera alternativement sous la domination de l'Empire romain et sous celle des Perses, chaque parti triomphant à son tour et ne se faisant jamais faute d'opposer ses candidats à ceux soutenus par l'autre puissance. Enfin, après avoir une première fois abandonné l'Arménie aux Perses en 363, les Romains, obligés de concentrer leurs forces sur le Danube et sur le Rhin pour faire face à la poussée germaine, la leur livrèrent définitivement, sauf une petite partie, en 390[3]. C'était "un recul lourd de conséquences" et "une véritable défection à l'égard de la chrétienté"[4].

En effet Tiridate II, qui avait reconquis son pays avec l'appui des Romains à la fin du IIIe siècle, se convertit au christianisme en 288 sous l'influence du fameux Grégoire l'Illuminateur. Il obtint que la majorité de son peuple le suive dans cette voie, faisant ainsi de l'Arménie le premier royaume chrétien. Dans les luttes civiles des décades suivantes, on vit le roi soutenu par son coreligionnaire, l'empereur romain, tandis que les grand féodaux arméniens restaient païens et étaient soutenus par les Perses. Grégoire, réfugié politique, avait été élevé à Césarée de Cappadoce ; c'était là qu'il s'était converti au christianisme et avait reçu la vocation de retourner en Arménie[5]. Après lui ses deux fils, Aristakès et Verthanès, lui succédèrent, puis son petit-fils Housik, fils de Verthanès[6]. Par la suite, quoiqu'abandonnant la ligne directe, la succession

[3] Les Perses maintinrent un roi arménien vassal jusqu'en 428 puis régnèrent directement sur le pays pendant deux cents ans.

[4] GROUSSET, I, p. 165.

[5] On a beaucoup discuté sur la nature du lien existant à l'origine entre l'Arménie et Césarée. Pour les uns il s'agirait d'un rapport de soumission complète au siège de Césarée et c'est de la rupture de ce lien que découlerait le schisme ; pour les autres, par exemple TER MIKELIAN, p. 10 à 29 (ARSHAK TER MIKELIAN, *Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zur byzantinischen vom IV bis zum XIII jahrhundert*, Leipzig 1892 ; même année, édition en arménien à Moscou) ou ORMANIAN, p. 11 à 14, l'autonomie ecclésiastique remonterait à l'origine même du siège, qui serait d'ailleurs antérieure à saint Grégoire, puisqu'elle pourrait remonter à l'époque apostolique. SIMÉON VAILHÉ ("Formation de l'Eglise arménienne", *Echos d'Orient*, 16 (1913), p. 109 à 122 et 193 à 211) nous paraît dans le vrai lorsqu'il renvoie pratiquement les adversaires dos à dos en déclarant, p. 197, que les idées d'indépendance et d'autonomie, comme aussi bien, en sens inverse, celle de centralisation romaine (ou byzantine) étaient totalement inconnues des théologiens de l'époque. Quoi qu'il en soit, c'est en 372 que le Catholicos arménien cessera d'être sacré à Césarée, sur le refus de saint Basile de recevoir le candidat du roi Pap, après que ce roi ait fait assassiner le Catholicos précédent, Nersès (S. WEBER, *Die katholische Kirche in Armenien*, Fribourg-en-Brisgau 1903 ; trad. franç., Calais 1906, p. 301. VAILHÉ, p. 201 et 202). Ensuite, en 389, le Patriarche Isaac (Sahag) demandera encore sa consécration, non plus à Césarée mais à Constantinople, du fait de l'élévation de ce siège au rang patriarcal par le Concile de Nicée. En échange de cette reconnaissance de sa dignité éminente, Isaac demandera à Constantinople de lui accorder juridiction également sur l'Arménie grecque qui dépendait jusque là de Césarée (VAILHÉ, p. 204. WEBER, p. 457). Après cela la situation politique fut telle que, même s'il l'avait voulu, aucun Catholicos n'aurait pu aller se faire sacrer ni à Césarée ni à Constantinople (VAILHÉ, p. 208). Ils reçurent donc la consécration de leur propre clergé. On trouve une excellente mise au point sur les différentes théories soutenues à propos de l'autonomie du Patriarcat arménien dans JOSEPH LAURENT, *L'Arménie entre Byzance et l'Islam depuis la conquête arabe jusqu'en 886*, Paris 1919, p. 306 et 307.

[6] C'était un véritable sentiment dynastique qui poussait à ce choix puisque, dans chaque cas, le successeur pressenti n'était pas encore membre du clergé au moment de la mort de son prédécesseur. Et ce n'est qu'à cause du refus de ses enfants, qu'à la mort de Housik, la succession sortit de la ligne directe (GROUSSET I, p. 132). D'ailleurs ce caractère héréditaire de la charge s'étendait aussi aux douze évêques et même, semble-t-il, au clergé local (VAILHÉ, p. 198).

resta dans la famille catholicosale [7], faisant ainsi du Patriarche une sorte de second roi à côté du premier, revêtu de privilèges spirituels que celui-ci n'avait pas. Cela amena bien des conflits d'intérêts entre Roi et Catholicos. Mais, en revanche, quand le pouvoir proprement politique eut disparu, le Catholicos, qui seul demeurait, put se dresser en porte-parole universellement reconnu de la nation [8]. D'ailleurs, au moment même du partage de l'Arménie, c'est l'Eglise qui donna à celle-ci le moyen de survivre et de se développer en lui forgeant une langue dans laquelle la Bible et de nombreux ouvrages religieux furent rapidement traduits [9]. Jusque là le grec et le syriaque avaient été les langues religieuses tandis que l'aristocratie parlait le persan et que l'arménien n'était qu'une langue populaire orale. Mais, après le partage du pays, le grec fut proscrit de la partie orientale et le syriaque de la partie occidentale. Que saint Sahak ait voulu se libérer à la fois de l'emprise des chrétientés byzantine et assyrienne ou que, devant l'interdiction officielle du grec et la destruction de tous les ouvrages en cette langue en Arménie, il ait trouvé là le seul moyen

[7] A l'origine l'Eglise arménienne ne possédait qu'un siège suprême dont le détenteur peut donc indifféremment recevoir le titre de Patriarche ou plutôt, selon la tradition orientale, celui de Catholicos. Par la suite un Patriarche apparut à Jérusalem sur le modèle grec. La tradition arménienne le fait remonter jusqu'en 637, dès le moment où la conquête arabe rendit possible ce que Byzance n'aurait pas toléré auparavant. En réalité, si les couvents arméniens furent toujours nombreux et florissants à Jérusalem, c'est seulement un évêché qui se créa alors. Le titre patriarcal n'apparut qu'en 1311 à l'occasion des remous provoqués par les tendances pro-romaines de Sis et grâce à la protection du sultan d'Egypte. Cf. JANIN, p. 351 ; KASSARDJIAN, p. 105-107 (qui remonte cette date jusqu'à 1281) ; MESROB J. TERZIAN, *Le Patriarcat de Cilicie et les Arméniens catholiques* (1740-1812), Beyrouth 1955, p. 10 ; TOURNEBIZE, col. 308.



De même, lorsque Mahomet II eut pris Constantinople, il créa là en 1461 un Patriarche arménien qui devait être le chef des chrétiens non-byzantins, tout comme le Patriarche grec était le chef officiellement reconnu des chrétiens byzantins. Cf. KASSARDJIAN, p. 118, et P. DEPLAISSAN, "La politique russe aux frontières de la Transcaucasie", *Echos d'Orient*, 3 (1899-1900), p. 114. D'autre part, un schisme, en 1113, créa le petit Catholicosat d'Akhtamar, îlot du lac de Van, qui ne disparut, faute de titulaire, qu'en 1895. Enfin c'est aussi par un schisme, ensuite réparé et aujourd'hui réouvert, que commença en 1441 la séparation entre le Catholicosat réinstallé en grande Arménie, à Etchmiadzine, et le Catholicosat resté en Arménie cilicienne qui prit plus tard le titre et la résidence de Sis. MORGAN, p. 105, n. 1, décrit très exactement la situation à la veille de la guerre de 1914 en écrivant "le Katholikos d'Etchmiadzine ...est le chef de l'Eglise arménienne, le Patriarche de Jérusalem est un Patriarche local, le Katholikos de Sis est régional (pour la Cilicie), le Patriarche de Constantinople est le chef civil et religieux de tous les Arméniens de Turquie". Il avait un peu plus haut précisé que, tout en reconnaissant la primauté d'Etchmiadzine, les autres sièges jouissaient en réalité d'une complète autonomie.

[8] MACLER, p. 11 et 14. Cette situation particulière du Catholicos suprême s'est maintenue pratiquement jusqu'aujourd'hui et c'est ce qui explique les efforts actuels, dont nous parlerons plus bas, pour briser son autorité (WALTER J. KOLARZ, "The Armenian Church under soviet rule", *E.C.Q.*, 9 (1956), p. 249 et 259). Il paraît qu'en Arménie soviétique on l'appelle couramment "le Catholicos des croyants et des incroyants" pour montrer que la fidélité à son égard est moins affaire de foi que d'appartenance nationale (*id.*, p. 260). Jusqu'à leur disparition dans les purges de 1936, certains chefs communistes arméniens auraient même été de sincères soutiens de l'Eglise (*id.*, p. 251). L'affirmation paraît tellement étonnante que nous ne l'aurions même pas mentionnée si elle ne venait d'une source aussi peu suspecte de sympathie pour le communisme que KOLARZ.

[9] C'est à l'instigation du Catholicos Sahak Ier que saint Mesrob ou Machedotz inventa l'alphabet qui transforma l'ancien parler en une langue authentique (FLICHE et MARTIN, 4, p. 332 et 333). La date de cette découverte pour laquelle on oscillait entre 392 et 406 a été définitivement fixée à 391-392 en 1952 par H. Manandean. Cf. M. TALLON, *Livre des lettres*, Beyrouth 1955 (Mélanges de l'Université Saint-Joseph, t. XXXII, fasc. 1), p. 22.

de sauver l'héritage spirituel grec [10], le résultat est identique : à l'instant même de l'effondrement politique, l'Eglise donne à la nation l'unité culturelle qui lui avait manquée jusque là et qui maintiendra, envers et contre tout, la cohésion du peuple malgré les diverses tentatives d'assimilation [11].

C'est dans la même optique qu'il faut voir la séparation dogmatique qui s'accomplit au siècle suivant : déjà séparés du nestorianisme qui était comme le christianisme officiel de l'empire perse [12], les Arméniens en rejetant Chalcédoine affirmeront leur indépendance à l'égard de Byzance et plus tard des Latins. Le caractère national de cette dissidence est tellement poussé que les Arméniens se séparent aussi du monophysisme syrien [13] à l'égard duquel ils

[10] VAILHÉ, p. 205. S. LYONNET, "Aux origines de l'Eglise Arménienne", *Recherches de Science Religieuse*, t. XXV (1935), p. 170-187, insiste beaucoup, et peut-être trop, sur le caractère grec de cette réaction nationale. En tous cas, il est sûr que ce mouvement fut anti-syrien, comme le montre par exemple la violente réaction à la tentative syriacisante de l'anti-Patriarche Berkicho "le syrien" (GROUSSET I, p. 184).

[11] Voir SIRAPIE DER NERCESSIAN, *Armenia and the Byzantine Empire*, Cambrige (Mass.) 1945, p. 52 ss ; LAURENT, p. 133, n. 3 ; sur l'ensemble du rôle de préservation nationale qui fut celui de l'Eglise, voir surtout les chapitres V et VI, p. 129 à 171. Notons que ce dernier livre, par ailleurs remarquable, nous paraît avoir une tendance constante à amoindrir la valeur pour le maintien de la nationalité des luttes proprement politiques dont il ne reconnaît guère les succès. Cf. par exemple la discussion de GROUSSET I. p. 395 bas.

[12] En réalité les Arméniens avaient été jusqu'au début du Ve siècle plutôt formés par la théologie d'Antioche qu'ils rejetteront si formellement ensuite. Voir PAUL PEETERS, "Jérémie, évêque de l'Ibérie perse", *Analecta Bollandiana*, LI (1933), p. 16 à 24. L'auteur montre ensuite comment l'effort de saint Mesrop pour doter les Ibères puis les Albans d'un alphabet national procède de la nécessité de ne pas laisser tourner par le Nord-Est la résistance linguistique aux Perses qu'il avait amorcée en créant la langue arménienne. Sur la grande influence de Théodore de Mopsueste en Arménie, voir TALLON, p. 24 et 45. Une étonnante utilisation de la notion d'inhabitation du Verbe dans la chair par *complaisance*, notion chère à Théodore, se trouve encore dans la *Démonstration*, postérieure à Chalcédoine, du Patriarche Jean Mandakouni (TALLON, p. 137, voir également p. 37, n. 6) ; mais dès 432, saint Sahak avait reçu les canons d'Ephèse par l'évêque Acace de Mélitène. Et, si le second synode d'Aschischat, cette année là, avait demandé un supplément d'information à Proclus de Constantinople, dès que celui-ci l'eut fourni, sous la forme de son fameux *Tome aux Arméniens*, le troisième synode réuni dans la même ville en 435, ne se contenta pas d'accepter les canons d'Ephèse, mais fit bonne mesure en condamnant également Théodore et Diodore. PEETERS, p. 24, va donc trop loin quand il affirme qu'à la fin de 435 les chefs de l'Eglise arménienne ne savaient encore absolument rien du Concile d'Ephèse. Les textes échangés entre Acace et Proclus d'une part, les Arméniens de l'autre sont publiés et présentés dans TALLON. Voir également, précédemment, M. RICHARD "Acace de Mélitène, Proclus de Constantinople et la grande Arménie", *Mémorial Louis Petit*, Bucarest 1948, p. 393-412. De même V. INGLISIAN, "Chalkedon und die armenische Kirche" (in A. GRILLMEIER et H. BACHT, *Das Konzil von Chalkedon*, t. II, p. 361 à 417), qui donne des vues très neuves sur l'ensemble de la question, montre, p. 392, comment les Arméniens passèrent rapidement d'une théologie antiochienne à l'ultra-cyrillisme de leur correspondant Acace. Voir aussi FLICHE et MARTIN, 4, p. 334-335.

[13] C'est par Ebedjésu (INGLISIAN, p. 370 à 373) et d'autres adeptes du Julianisme antisévérien que le monophysisme se répandra d'abord en Arménie (G. GARITTE, *La Narratio de Rebus Armeniae*, C.S.C.O., Louvain 1952, v. 132, Subsidia 4. L'éditeur a montré que ce texte était une "histoire des variations de l'Eglise d'Arménie" depuis l'époque de Nicée jusqu'à la fin du VIIe siècle, écrite par un chalcédonien vers cette dernière date : cf. p. 359). Si ce Julianisme est éliminé au VIIIe siècle ce ne sera cependant pas au profit d'un rapprochement avec le Sévérianisme qui reste dénoncé comme une erreur théologique cf. INGLISIAN, p. 386 et p. 400 à 407, sur le grand théologien Chosrovik). Jean Odnetzi avait pourtant réussi, malgré l'opposition de Samblat Bagratouni, à réunir en 726 le Concile de Manazkert où siégèrent six représentants du Patriarche syrien

ne se découvriront un sentiment de communauté confessionnelle qu'à l'époque contemporaine. Cette séparation ne s'accomplit toutefois que par étapes. Les Arméniens n'étaient pas présents à Chalcédoine car le Concile avait lieu au moment même où se terminait, par la défaite d'Avaraïr et la mort de Vartan Mamikonian, le 2 juin 451, la grande insurrection populaire et religieuse contre les Perses. L'Eglise, sous la conduite du Catholicos Jean Mandakouni, s'était engagée à fond dans ce combat et les querelles christologiques devaient lui paraître bien futiles en regard de ce qui se jouait chez elle [14]. Les Arméniens ne reprirent d'ailleurs contact avec l'Ouest que vers 484, à une époque où Antioche était devenue un foyer ardent de propagande monophysite et où même l'Empereur semblait avoir totalement abandonné Chalcédoine. Non seulement donc ils ne connurent les décisions du Concile que très tard, mais encore ce fut par l'intermédiaire de Siméon de Beith Arshan, disciple de Philoxène de Mabboug, puis du *Contre Chalcédoine* de Timothée Aelure [15]. Chalcédoine leur parut donc être un retour pur et simple au nestorianisme qui avait été condamné une nouvelle fois par une Encyclique patriarcale vers 475. Lors de la réaction néo-chalcédonienne [16], leur attitude fut proche de celle des Byzantins, au point de les faire accuser par leurs adversaires nestoriens de menées séditieuses en faveur de l'Empereur grec [17]. Le premier Synode de Twin, en 506, adopta l'Hénotique par laquelle l'Empereur Zénon avait espéré réaliser l'unité religieuse. Mais, après l'abandon de celle-ci à l'avènement de Justin Ier en 518, les Arméniens maintinrent leur position et s'affirmèrent définitivement opposés à l'esprit de Chalcédoine, sinon peut-être à sa lettre, par le second Synode de Twin en 554, sous la présidence du Patriarche Nersès II. Ainsi, intentionnellement ou non, se trouvait donné un gage de fidélité à l'Empire perse. D'ailleurs, comme déjà Zénon, Justinien, puis surtout Maurice lorsqu'il eut reçu une bonne partie du pays du roi de Perse, Khourso, en échange de la restauration de celui-ci, pratiquèrent en Arménie byzantine une politique d'assimilation linguistique et religieuse systématique qui alla jusqu'à des déportations massives et aboutit à l'exode de nombreux Arméniens vers l'Arménie perse où, comme tous les dissidents, ils étaient relativement plus libres que sous la domination

orthodoxe et qui adopta des solutions christologiques acceptables pour les deux parties (GROUSSET I, p. 315 ; TIRAN p. 9 et 10, le datant de 728 ; TOURNEBIZE, p. 388 à 400). Mais cette entente ne se traduisit pas dans les faits et fut vite oubliée. Les efforts pour restaurer l'unité avec les Syriens au XIIe siècle se heurteront de même à des difficultés telles qu'il faudra y renoncer. Dans ce dernier cas toutefois ils s'agissait en réalité de projets beaucoup plus vastes, allant jusqu'à projeter une réunion avec Rome d'un côté et avec Byzance de l'autre (ERWAND DER MINASSIANTZ, *Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zu den syrischen Kirchen bis zum Ende des XIII Jahrhunderts*, Text und Untersuchungen 26/4, Leipzig 1904, trad. arménienne Etchmiadzine 1908, p. 279). Ce fut plutôt alors la crainte de ces unions plus lointaines qui poussa les Syriens à refuser l'union avec les Arméniens : P. TEKEYAN, *Controverses christologiques en Arméno-Cilicie dans la seconde moitié du XIIe siècle*, Rome 1939 (Orientalia Christiana Analecta 124, p. 50 et 51.

[14] INGLISIAN, p. 366, où il est peut-être un peu trop absolu dans sa négation de toute connaissance de Chalcédoine jusqu'après 506, et p. 379 ; TALLON, p. 13, 15, 16 et 80 ; VAILHÉ, p. 207. Sur Arvaïr, GROUSSET I, p. 202 à 207 ; FLICHE et MARTIN, 4, p. 334-335.

[15] K. TER MEKERTTSCHIAN et E. TER MINASSIANTZ, *Timotheus Alurus', des Patriarchen von Alexandrien, Wederlegung der auf der Synode zu Chacedon Festgesetzten Lehre*, Etchmiadzine 1908 (en arménien), 396 p.

[16] Nous avons consacré une longue note aux références historiques et bibliographiques du néo-chalcédonisme (*R.H.P.R.*, 35 (1955), n. 34 bis, p. 416 et 417). Le néo-chalcédonisme se résumant dans l'affirmation que les deux formules "une nature" et "deux natures" sont nécessaires ensemble pour assurer l'orthodoxie parfaite, INGLISIAN l. c. montre comment s'est développé en Arménie au VIIIe siècle un véritable néo-chalcédonisme qui, avec un point de départ inverse du précédent, en arrive à la même affirmation terminale. Telle est d'ailleurs la position qu'adopte encore aujourd' hui TIRAN, p. 11 à 18.

[17] GROUSSET I, p. 235.

de l'Empire "chrétien" [18]. Sous Héraclius un effort assez semblable à celui de Zénon fut fait pour rétablir l'unité religieuse des chrétiens qui aurait peut-être permis d'endiguer l'invasion arabe. Cet effort n'aboutit qu'au monothélisme, condamné au Concile du Latran en 649. Mais là aussi les Arméniens avaient montré leur volonté d'entente puisque l'union fut scellée par le Patriarche arménien Esdras au Synode d'Erzeroum en 632 [19].

A partir de 636 les Arabes s'emparèrent de la Mésopotamie et, en 642, ils prirent Twin qu'ils anéantirent, emmenant derrière eux 35 000 prisonniers. En 652 ils ont définitivement conquis l'Empire sassanide et les Arméniens seront désormais coincés entre Byzance et les Arabes, exactement comme autrefois entre celle-ci et les Perses [20]. Ce sont toujours les mêmes alternatives de persécution, de révolte, de semi-liberté en s'appuyant tantôt sur l'un et tantôt sur l'autre, chaque épisode marqué de sang et de larmes.

Cependant, sous l'autorité nominale des musulmans, se développèrent peu à peu des principautés de plus en plus autonomes jusqu'à ce que le Caliphe Mutamid couronne l'un des princes bagratides, Achot I[er], roi d'Arménie en 885. L'empereur Basile de Byzance lui envoya lui aussi immédiatement une couronne, dans l'espoir, toujours renouvelé, d'attirer l'Arménie vers l'Occident. Achot le Grand avait "de la sorte réussi à se faire consacrer par les deux Empires rivaux ; par les Arabes contre Byzance et par Byzance contre les Arabes, l'indépendance de l'Arménie restaurée trouvant sa meilleure garantie dans ce rôle d'état tampon entre les deux grandes puissances" [21]. Autour du royaume d'Ani se formèrent ensuite jusqu'à trois autres royaumes arméniens indépendants, ceux de Vaspourakan [22], de Kars [23] et de Siounie qui devint plus tard l'Albanie arménienne [24]. Mais les Turcs firent leur apparition en Arménie à partir de 1020 et s'en emparèrent rapidement. Le premier à disparaître fut le royaume d'Ani qui, miné par les querelles dynastiques, se soumit à Byzance en 1023 et perdit son indépendance en 1045, son roi, Gaghik II étant emprisonné à Constantinople et finalement étranglé par ses geôliers en 1079. Dès 1022 le roi de Vaspourakan, se sentant impuissant contre la vague turque montante, avait remis ses états à l'Empire en échange de la ville de Sivas où il alla s'établir avec 40 000 de ses sujets. Enfin le dernier roi de Kars dut abandonner sa patrie en 1064 pour fonder une petite principauté, vassale de Byzance, à l'Ouest de Mélitène [25]. De tous les royaumes chrétiens de la région, seule la Géorgie, au

[18] Sur l'ensemble de la politique arménienne de Maurice, consulter PAUL GOUBERT, *Byzance avant l'Islam*, t. 1, Paris 1951, p. 191 à 213.

[19] FLICHE et MARTIN, 5, p. 112 à 117 ; il y eut cependant alors un parti schismatique dirigé par Jean Maïrokometsi en Arménie perse (TOURNEBIZE, p. 95). On trouve un rapide exposé historique et religieux de la position "œcuménique" de l'Eglise arménienne par KARÉKINE SARKISSIAN, "L'unité chrétienne dans la tradition de l'Eglise arménienne", in *Bulletin d'Orientations œcuméniques*, 18 (1958), Beyrouth, p. 1-11.

[20] FLICHE et MARTIN, t. 5, p. 155 à 160 ; MACLER, p. 13 et 20. Sur la chronologie exacte de ces invasions, voir H. MANANDEAN, "Les invasions arabes en Arménie", *Byzantion*, 18 (1946-1948), p. 163 à 195.

[21] GROUSSET I, p. 395, s'opposant à LAURENT qui réduit excessivement la portée de cette royauté.

[22] Au Sud du pays, à partir du début du X[e] siècle.

[23] A l'Ouest, milieu du X[e].

[24] A l'Est, fin du X[e], début du XI[e].

[25] Le calcul des Byzantins semble avoir été d'en finir avec la turbulence des princes arméniens sur la frontière. En effet, toutes les compensations données n'empêchaient pas que ceux-ci fussent désormais transformés en fonctionnaires soumis à l'autorité centrale. Mais ce calcul se révéla doublement faux. D'abord, en éloignant les chefs naturels de la résistance (GROUSSET I, p. 593-594), on affaiblit la frontière au point que l'Arménie hellénisée fut presqu'immédiatement perdue (*id.*, p. 630 à 634). Ensuite, au lieu de se fondre peu à peu dans l'ancienne population, les nouveaux arrivants transformèrent au contraire leurs lieux d'exil en de nouvelles petites Arménies (GROUSSET I, p. 581 ; RUNCIMAN, *A History of the Crusades*, v. 1 : The First Crusade, Cambridge 1954,

Nord-Est, survécut et, après bien des épreuves, connut encore des heures de gloire sous David II le Restaurateur (1089-1125) et surtout sous la reine Thamar (1185-1212) [26]. Elle devait cependant finir par disparaître dans le flot mongol. Déjà très éprouvée par la première poussée, en 1220, elle succomba à la fin du XIII[e] siècle et, depuis, fut à son tour déchirée entre Turcs, Perses et finalement Russes qui l'annexèrent progressivement de 1801 à 1814.

Si de nombreux Arméniens émigrèrent alors en Crimée, en Moldavie et en Pologne où ils formèrent des colonies vivaces [27], il était donné à ceux qui s'installèrent dans le Taurus de créer un nouveau royaume de petite Arménie au moment même où la grande Arménie était définitivement rayée de la carte [28]. Par vagues successives, particulièrement en 750 [29] et en 791 [30], ils s'étaient déjà installés en Cappadoce où le Patriarche Katchik 1[er] leur établit des évêchés à la fin du X[e] siècle [31]. Dès la reconquête byzantine de la Cilicie et de la Syrie septentrionale à partir de 962, leur flot s'intensifia et se dirigea vers ces régions. La densité de la population arménienne y devint telle qu'il fallut aussi à la même époque y créer des évêchés. "Sous les drapeaux byzantins c'était une Arménie nouvelle qui, à vue d'œil, se constituait" [32]. En 1057 le Patriarcat lui-même se replia en Cappadoce et — comme le note Grousset en terminant son *Histoire de l'Arménie* — l'existence agitée de Grégoire II qui détenait alors le siège forme le trait d'union entre l'ancienne Arménie et la nouvelle. Cette nouvelle patrie se réalisa lorsque, aux couches plus anciennes d'émigrants, vinrent se joindre les colonies venues du Vaspourakan, établies d'abord autour de Sivas et bientôt dépouillées de ces territoires par les Grecs eux-mêmes qui venaient pourtant de les y installer [33]. Il y a là un tournant essentiel dans la vie du peuple qui, regardant vers l'Est tant qu'il habitait le plateau de l'Ararat, se trouve maintenant au contraire face à l'Ouest.

Comme dans l'Arménie du IX[e] siècle, ce furent d'abord de petites féodalités de plus en plus automomes qui se créèrent dans le *no man's land* entre l'Empire et l'Islam, puis qui évoluèrent vers la royauté. Des exemples de cette situation nous sont donnés par la ville d'Edesse [34] ou par l'état de Philarète [35]. Mais, si Edesse comptait un fort pourcentage d'Arméniens et si Philarète était aussi arménien, bien qu'ayant personnellement abjuré au profit de l'orthodoxie grecque, comme bon nombre de princes et d'officiers de sa nation en contact avec ou au service de l'Empire [36], il revenait au prince Rouben d'établir une dynastie vraiment nationale. Sans grande affection pour les Grecs, puisque compagnon du dernier roi d'Arménie que ceux-ci venaient de faire assassiner [37],

p. 34 et 35 où il se montre, comme dans l'ensemble de son œuvre, plus favorable au pouvoir qu'à ceux qui en sont victimes).

[26] *D.T.C.* VI, col. 1254 ss. GROUSSET II, p. 417 à 424.

[27] Sur la colonie de Lemberg, en Pologne, voir LEON ARPEE, *A History of Armenian Christianity*, New-York 1946, p. 224 à 226, et sur l'ensemble de l'émigration : A. D. SARKISSIAN, *History of the Armenian Question to 1885*, Urbana (University of Illinois) 1938, p. 12 et 13 avec une bonne bibliographie, ainsi que THOROSSIAN, *Histoire*, p. 114 à 116.

[28] MACLER, p. 26 ss.

[29] GROUSSET I, p. 322.

[30] *Id.*, p. 338.

[31] *Id.*, p. 488.

[32] *Id.*, p. 522.

[33] IORGA, p. 89.

[34] R. DUVAL, *Histoire d'Edesse*, Paris 1892 ; GROUSSET II, p. 183 ; J. LAURENT, "Des Grecs aux croisés, étude sur l'histoire d'Edesse entre 1071 et 1098", *Byzantion*, 1 (1924), p. 367 à 449.

[35] Le pouvoir éphémère de celui-ci engloba même un instant Edesse. Mais bientôt cette ville lui échappa (GROUSSET II, p. 177 à 184 ; GROUSSET III/1, p. 49 à 54 ; RUNCIMAN I, p. 73).

[36] Sur cet état de choses qui durait déjà depuis au moins un siècle, voir GROUSSET I, p. 477 à 478 et 502.

[37] Il s'agit de Gaghik II, roi d'Ani, étranglé en 1079. En l'occurence il y avait quelque motif à ce meurtre. En effet Gaghik, ayant appris que l'Arche-

il les expulsa du Taurus et se fit reconnaître comme suzerain par les autres princes arméniens de Cilicie après 1080 [38]. Nous l'avons déjà dit, la Cilicie se compose d'une montagne, l'extrémité Ouest du Taurus, et d'une plaine maritime, le long des golfes de Pompeiopolis et d'Alexandrette avec son grand port de Courq à la pointe Est. La montagne, où vont se nicher les châteaux de la féodalité arménienne, donnera bien du mal à la royaué mais sera aussi la forteresse d'où sortira la nouvelle Arménie [39] et où elle se retranchera à nouveau dans les jours difficiles tandis que la plaine se laissera beaucoup plus facilement latiniser [40] puis islamiser.

En effet la chance décisive d'abord, le grand drame ensuite, pour la nouvelle Arménie ce seront les Croisades. Les Croisés tireront un avantage considérable de la présence des petites principautés arméniennes et, en retour, c'est à l'ombre de leur puissance que ces principautés pourront devenir une royauté [41]. Mais les Latins se conduisent souvent en vainqueurs et en conquérants beaucoup plus qu'en alliés et en amis. C'est ainsi par exemple que l'érection et le maintien d'Antioche comme principauté franque rivale du royaume arménien fut une véritable catastrophe [42]. Cependant, de façon générale, Arméniens et Latins s'allieront pour résister aux mêmes rivaux byzantins et aux mêmes ennemis musulmans [43]. Le premier roi de petite Arménie, Léon le Magnifique [44], qui se créa une capitale à Sis, fut couronné en 1199 par la volonté du Pape et de l'Empereur allemand Henri VI quoique lui aussi, comme jadis Achot 1er, ait alors reçu également une couronne byzantine sans valeur réelle [45]. L'influence allemande sur la royauté fut d'abord déterminante [46], mais elle fut

vêque Marc de Césarée avait appelé par dérision "Armen" un jeune chien, profita de la demi-liberté dont il jouissait pour se présenter chez le prélat grec avec son escorte, faire enfermer Marc et son chien dans un grand sac et frapper sur le tout jusqu'à ce que le second ait dévoré le premier (Tournebize, p. 125). Mais les fils de Gaghik devaient périr empoisonnés peu après et l'année suivante Gaghik de Kars était supprimé par la main des Grecs ainsi qu'Atom et Aboussahl, rois de Vaspourakan. On est donc bien devant une tentative systématique de faire disparaître les chefs arméniens. Grousset III/1, sous le titre "Désaffection des Arméniens et des Syriens jacobites envers Byzance" replace bien ces événements dans leur signification d'ensemble.

[38] Notons d'une part que, si la Cilicie passa alors sous la domination arménienne, le peuplement en demeura cependant très mélangé et qu'il resta toujours une forte population grecque, comme d'ailleurs aussi syrienne, dans la région. Notons d'autre part que le pouvoir de Rouben fut en fait toujours très limité. Plus tard une pieuse rétrospective lui attribua certainement beaucoup plus qu'il n'avait eu en réalité.

[39] Au point qu'à la veille de l'accession de la famille roupénide à la royauté le titre "de la montagne" lui sera attribué comme désignation nobiliaire (K. M. Setton, *A History of the Crusades*, I, Philadelphie 1955, p. 299).

[40] Iorga, p. 115.

[41] Grousset III/1, p. 143 et ss ; Iorga, p. 19 ; Runciman I, p. 195-212 ; W. Heyd, *Histoire du commerce au Levant*, 2v., 2e impression, Leipzig 1936, v. I, p. 365 et surtout 366.

[42] Iorga, p. 57. Léon 1er tenta par tous les moyens, depuis les alliances matrimoniales jusqu'à la guerre ouverte, de faire rentrer Antioche dans ses possessions ; mais il n'y parvint pas (*id.*, p. 119 ; voir aussi Grousset III/2, p. 51 à 53). Léon II et Léon III feront de même (Grousset III/3, p. 129 à 131 et 246 à 270).

[43] Grousset III/2, p. 332 à 334.

[44] Celui-ci était le deuxième du nom en tant que prince plus ou moins suzerain. Il est évidemment le premier comme roi. Mais certains continuent à l'appeler Léon II ce qui introduit une incertitude dans la numérotation de tous les Léon de la dynastie (Pasdermadjian, p. 238, n. 1).

[45] Iorga, p. 31, dans une phrase peu claire, semble nier l'historicité de cette seconde couronne. Mais, dans sa description du sacre (*id.*, p. 102 à 105), il reconnait la matérialité du fait, contestant seulement sa signification. P. Tekeyan, p. 56 et 69, montre bien la soumission au Pape de Léon et de son haut clergé.

[46] Iorga, p. 34.

rapidement supplantée par l'influence franque qui s'exerça, surtout à partir d'Antioche, dans tous les domaines au point que le français devint comme la langue officielle de la cour. L'Arménie devint donc un véritable royaume latin et le Pape espéra faire de son roi le "premier chef local de la croisade" [47] jusqu'au moment où la soif de terre des croisés, dont la manifestation la plus scandaleuse fut la création de l'Empire latin de Constantinople, eût rendu la chose impossible [48].

Ce rôle qui lui avait échappé du fait d'événements dont elle n'était pas responsable, la dynastie roupénide le reprit avec l'apparition des Mongols [49]. Dès 1243 le roi Hetoum 1er comprit l'avantage de l'alliance avec cette nouvelle force et agit en conséquence. En 1254 il alla lui-même se présenter au Khan qui le reçut "comme son principal conseiller chrétien en ce qui concernait les affaires ouest-asiatiques" [50]. De fait les Mongols prirent Bagdad en 1258. Mais, avec leurs alliés arméniens, ils furent battus par les Egyptiens à Aïn-Jaloud en Palestine le 3 septembre 1260 [51] et à nouveau à Homs vingt ans plus tard, le 30 octobre 1282. Lorsque, encore vingt ans après, à partir de 1300, l'offensive mongole recommence et arrive un instant jusqu'à Jérusalem, l'occasion historique est passée car le nouveau Khan, qui se fait d'ailleurs maintenant appeler sultan, est entre temps devenu musulman avec la plupart de ses sujets. Cependant il aurait fort souhaité une alliance chrétienne et Iorga, qui s'attache toujours à dégager la signification générale plus qu'à serrer le détail historique, n'a sans doute pas tort en ce sens de dépeindre le roi d'Arménie Hétoum II, devenu frère mineur latin, entrant à Jérusalem en chrétien vainqueur aux côtés du sultan Ghazar [52]. Ainsi la dynastie arménienne, soutenue par la papauté mais se heurtant à l'indifférence persistante de l'Occident et même à l'hostilité des états latins du Levant [53], avait été l'animatrice d'une sorte de dernière croisade dont la possibilité même disparut lorsqu'après la mort du Sultan Ghazar ses successeurs choisirent au contraire une politique de réconciliation avec l'Egypte.

Dès 1321, les Egyptiens contre-attaquent et détruisent le port d'Aias.

[47] *Id.*, p. 37. Morgan, p. 188, indique les motifs déterminants de part et d'autre. Les rapports avec la hiérarchie latine artificiellement importée furent cependant toujours épineux car même les Catholicos les plus latinisés refusèrent sans défaillance la soumission que le Patriarche latin d'Antioche prétendait leur imposer et n'acceptèrent jamais de dépendre que de Rome directement (Terzian, p. 9).

[48] Dès le début de la première Croisade, cet état d'esprit fut illustré par la rivalité entre Tancrède et Baudouin (Grousset III/1, p. 45 à 48).

[49] Iorga, p. 38. Il pense cependant p. 41 que la grande idée de la conversion globale des Mongols au christianisme était fausse dans son principe. Sur l'ensemble des relations arméno-mongoles, voir Grousset II, p. 270-273, et III/3, ch. XX et XXII ; du même, *L'Empire des steppes*, Paris 1948, p. 420-467 ; Iorga, p. 125 ss ; Runciman, *A History of the Crusades*, v. 3 : The kingdom of Acre and the later Crusade, Cambridge 1954, p. 294-314 et toute la fin du volume ; Pasdermadjian, p. 238 à 241. Sur les relations des Mongols avec Rome, voir P. Pelliot, "Les Mongols et la Papauté", *Revue de l'Orient Chrétien*, 23 (1922-1923), p. 3-30 (en réalité, il ne s'agit là que de la publication du premier des dix documents qui étaient annoncés), et Edmund Hill, "The Church and the Mongols", *E.C.Q.*, 12 (1957), p. 1 ss.

[50] Runciman III, p. 297.

[51] *Id.*, p. 313, montre les conséquences énormes de cette bataille perdue.

[52] Iorga, p. 129. H. Vincent et F. M. Abel, *Jérusalem nouvelle*, Paris 1926, parlent bien, p. 978, d'une prise de Jérusalem en 1300 au cours de laquelle la ville aurait été donnée à Hétoum pour un instant. Mais si le fait même de cette conquête éphémère paraît bien établi (voir, par exemple, Moufazzal Ibn Abil-Fazail, *Histoire des Sultans mamlouk*, avec traduction française de E. Blochet, Patrologia Orientalis 14, p. 667), on ne sait rien de précis ni sur sa date ni sur sa durée, et le don de la cité au roi d'Arménie n'est pas à l'abri de toute discussion.

[53] Runciman III, p. 389.

Désormais on n'assiste plus qu'à une longue agonie qui va se prolonger pendant cinquante ans, les Musulmans tenant de plus en plus solidement la côte, tandis que les Arméniens sont repoussés dans la montagne dont ils étaient jadis descendus. La chrétienté latine refusera toujours de considérer même la possibilité d'une aide tant que l'Eglise arménienne restera schismatique. Il n'y aura donc plus d'autre choix possible qu'entre le latinisme et l'Islam[54]. Si le clergé, une petite minorité de la cour et le roi[55] sont prêts à accepter les conditions romaines, la grande majorité du peuple les refusera toujours avec la violence du désespoir[56], et préférera même à l'occasion les Musulmans aux Latins.

Le dernier roi, Léon, bâtard de Lusignan, illustre tragiquement cette misère et ce déchirement. Etranger à la Cilicie et professant publiquement le catholicisme romain, on va le chercher à Chypre pour le faire roi alors que sa capitale est déjà assiégée. En route, n'ayant pu rassembler qu'une escorte de cent hommes, il se voit dérober sa propre couronne par les Génois qui ne la lui rendront que contre rançon. Il n'admet pas d'être sacré roi par un schismatique et finalement deux messes sont dites en même temps dans la même église pour le couronnement, la couronne lui étant remise d'abord par l'évêque latin de Hébron qui seul lui paraît valide. Cela finira de lui aliéner son peuple qui en arrive à le détester ; entré à Sis en juillet 1374, il se trouva immédiatement en plein combat contre la marée musulmane, trahi par les siens et bientôt blessé à la machoire, longuement assiégé dans le donjon de son château, seule partie qui résistait encore, il finit par se rendre en avril 1375[57].

Il devait être libéré en 1379 et être alors reçu royalement en Espagne puis en France. L'indifférence de l'Europe à l'égard de l'Orient étant due pour une grande part à la guerre de cent ans dans laquelle les deux principaux états occidentaux épuisaient leurs forces, Léon V passa ses dernières années à essayer de réconcilier Charles VI de France et Richard II d'Angleterre. Il fut bien reçu de part et d'autre et les deux parties le subventionnèrent. Mais il mourut finalement à Paris, n'ayant abouti à aucun résultat tangible. Sur sa tombe à Saint-Denis est gravé le titre qui résume tout son drame : "Roi latin du Royaume d'Arménie".

Le nouveau royaume d'Arménie était né de la Croisade. Mais, comme toutes les autres chrétientés d'Orient, la chrétienté arménienne eut finalement beau-

[54] GROUSSET III/3, p. 360 ; MACLER, p. 38. Il faut hélas dire que c'est souvent encore en ces termes d'intérêt matériel et d'ultimatum que les auteurs catholiques présentent la situation aux Arméniens. Ainsi D. VERNIER, *Histoire du Patriarcat arménien catholique*, Paris 1891, écrit, p. 328 : "Les Arméniens, seuls maintenant, sans appui, menacés dans leur nationalité et leur religion par le despotisme moscovite ou l'impiété protestante, auront derrière eux deux ou trois cent millions de catholiques et de frères qui leur tendront les mains. Cette réunion est la seule chance de salut offerte à l'Arménie. Quiconque refuse cette union n'aime point sa patrie, ou, s'il l'aime, il se trompe cruellement" (Dans le même sens, TOURNEBIZE, p. 2 à 4).

[55] Ceci est tellement une constante du pouvoir royal que lorsque, en 1344, à la suite du synode d'union de 1342, on eut massacré le roi Guy et les partisans de l'union ainsi que trois cents français arrivés en renfort, Constantin, le nouveau roi élevé sur le trône par les séparatistes, dut aussitôt reprendre la politique de son prédécesseur, le faire enterrer solennellement et sceller l'édit d'union lorsqu'il arriva d'Avignon. D'ailleurs, cette latinisation joua aussi contre le royaume arménien car l'Occident ne fut jamais pressé de donner un soutien efficace et l'Egypte, une fois débarrassée du danger mongol, ne pensa qu'à faire disparaître ce qui lui paraissait désormais comme l'avant-garde d'une nouvelle invasion (RUNCIMAN III, p. 419). N'ayant pas été secourus par les uns sous prétexte qu'ils n'étaient pas latins, les Arméniens furent détruits par les autres en bonne partie sous prétexte qu'ils l'étaient (MACLER, p. 37).

[56] IORGA, p. 142 ; MACLER, p. 30.

[57] Sur l'ensemble de ce règne aussi court que tragique, voir IORGA, p. 147-149 ; MORGAN, p. 228-235. Tous ces événements nous sont seulement connus par la *Chronique* de JEAN DARDEL (*in* DULAURIER, t. 2) confesseur et fidèle ami du dernier roi, mais aussi borné que lui dans un latinisme étroit (TOURNEBIZE, p. 645 ss).

coup plus à souffrir des croisades qu'à y gagner. Et Runciman lui-même, pourtant extrêmement favorable aux croisés, reconnaît que "le mal fait par les croisades à l'Islam [58] est peu de chose en comparaison de celui qu'elles firent à la chrétienté orientale" [59].

Quoi qu'il en soit, il n'y a désormais plus d'Arménie indépendante ni à l'Est ni à l'Ouest et, au moment de la chute du royaume occidental, l'Arménie propre venait de connaître la terreur avec la deuxième vague mongole, sous Tamerlan, qui détermina une nouvelle et puissante émigration [60]. Au XVe siècle elle fut soumise aux tribus turcomanes, puis disputée entre les Turcs et les Perses. Jusqu'à la fin du XVIIe siècle, les Arméniens sont alors vraiment des jouets inertes entre les mains de ceux-ci, rejetés de l'un à l'autre comme une balle et déchirés entre les deux comme une proie sans défense.

C'est pendant cette période sombre que prit naissance la dualité des sièges catholicosaux et que se créa le Patriarcat de Constantinople. Nous avons déjà mentionné ces faits à la note 7. Reprenons-les maintenant plus en détails. Pendant toute la période de l'Arménie cilicienne, le Catholicosat tourné vers l'Ouest s'était de plus en plus rapproché de Rome tandis que l'Arménie propre, restée en dehors de l'influence des croisés, lui était toujours demeurée très hostile [61]. C'était en partie cela qui avait motivé la création du siège schismatique d'Akhtamar au début du XIIe siècle [62]. Après la chute du royaume, il n'y avait plus de raison de maintenir le siège catholicosal dans une position excentrique par rapport aux territoires ancestraux de la nation, d'autant que la Cilicie, dont le Catholicos Grégoire IX adhéra même à l'acte d'union de Florence en 1439, était toujours suspecte de latinisme, et que les titulaires du siège n'étaient pas tous bien recommandables [63]. Aussi une assemblée de notables, réunie à Etchmiadzine en mai 1441, sanctionna-t-elle la décision de retour que l'on avait arrachée non sans peine à Grégoire IX. Malheureusement l'intérêt personnel maintint le siège d'Akhtamar, qui aurait dû normalement disparaître, et l'opposa violemment à Etchmiadzine. Le siège de Sis à son tour en profita pour relever la tête et contester, à partir de 1447, la légitimité du retour en Arménie [64]. Ce n'est qu'en 1652, à la conférence de Jérusalem, que les deux Catholicos d'Etchmiadzine et de Sis se reconnurent réciproquement, en s'enga-

[58] En le transformant, par son agression, en un pouvoir méfiant, fermé sur l'extérieur et brutal.

[59] Runciman III, p. 474 ; voir de même J. W. Sweetman, *Islam and christian Theology*, part II, vol. 1, Londres 1955, p. 61 à 63.

[60] Basmadjian, p. 19.

[61] P. Tekeyan, p. 65 et 71-72, où il montre comment l'union n'affecta jamais qu'une partie de l'Arménie occidentale et fut toujours combattue par tous les moyens en Arménie orientale.

[62] Terzian, p. 9.

[63] "Il suffira de noter que les six derniers Patriarches (1377-1432) n'étaient arrivés au pontificat qu'en faisant assassiner leurs prédécesseurs et à prix d'argent. Pour récupérer les sommes versées, ils ne reculaient devant aucune exaction" (Ormanian, p. 56).

En ce qui concerne le caractère pro-romain du siège de Sis et le caractère anti-romain du retour à Etchmiadzine voir Macler, p. 90 ; Terzian, p. 11, et Vartan Tekeyan, *Le Patriarcat arménien catholique de Cilicie au temps de Grégoire Pierre VI* (1812-1840), Beyrouth 1954, p. 62 à 64. Ce dernier montre clairement que, pour lui catholique, "le Catholicos d'Etchmiadzine, Cyriaque, et ses successeurs furent des intrus", tandis qu'il soutient le droit de Sis qui se montra toujours beaucoup mieux disposé à l'égard de Rome. Un grégorien tiendrait évidement le raisonnement inverse. Musset III, p. 261 et 262, et Janin, p. 349, montrent aussi très clairement que l'on juge différemment de la légitimité du "retour" de Sis à Etchmiadzine selon que l'on est catholique ou non. Seul de toute la tradition romaine et pour des raisons tactiques évidentes, Mgr. Hassoun reconnut la valeur d'Etchmiadzine aux dépends de celle de Sis (voir là-dessus notre étude à paraître "La création et les vicissitudes du Patriarcat arménien catholique").

[64] Ormanian, p. 57-58.

geant chacun à ne se livrer à aucun acte de juridiction, aucune consécration ni ordination sur le territoire de l'autre[65]. Mais la suprématie spirituelle du siège d'Etchmiadzine est reconnue d'abord dans les titres que seuls celui-ci et son titulaire ont le droit de porter (Eglise-mère, Catholicos suprême) et surtout dans le fait que son Catholicos a seul le droit théorique de confectionner le *myron*, huile sainte dont la préparation solennelle a lieu tous les sept ans. "C'est ce droit exclusif du pontife d'Etchmiadzine qui fait l'unité de l'Eglise arménienne, soutient sa force morale et conserve sur le peuple sur lequel elle étend sa juridiction la nationalité par l'unité religieuse"[66].

Par ailleurs, lorsque Mahomet II eut conquis Constantinople, conformément à la conception islamique de l'unité politico-religieuse, il reconnut au Patriarche grec-orthodoxe de sa nouvelle capitale le rôle non seulement ecclésiastique mais civil de chef de la nation chrétienne à travers son empire. Cependant, tenant compte de l'existence de chrétiens non chalcédoniens et sans doute aussi dans le désir de diviser le pouvoir chrétien afin de mieux le dominer, il fit venir une nombreuse population arménienne à Constantinople, y appela l'évêque Hovakim, métropolitain des colonies arméniennes en Asie Mineure jusque là en résidence à Brousse, et lui conféra une juridiction semblable à celle du Patriarche grec-orthodoxe, mais sur les chrétiens non-chalcédoniens[67] et même, semble-t-il, sur les nestoriens, ce qui n'est paradoxal qu'en apparence car, aux yeux de l'Islam, comme avant lui aux yeux des Perses, il n'y a que deux sortes de chrétiens à cette époque, les impériaux (melkites) qu'il faut surveiller spécialement et les dissidents, quels qu'ils soient, avec lesquels il est plus facile de s'entendre[68].

C'est seulement à la fin du XVII[e] siècle que l'antique esprit d'indépendance se réveilla[69], d'abord chez les Arméniens de Perse. En 1678 le Catholicos d'Etchmiadzine, Hakop 1[er], présida une réunion secrète où il fut décidé d'envoyer une délégation en Europe pour demander du secours en vue de conquérir l'indépendance politique complète, en acceptant de payer le prix qu'il avait toujours fallu payer pour le soutien de l'Occident, c'est-à-dire la reconnaissance de la primauté pontificale. Mais seul le plus jeune membre de cette délégation, nommé Ori, partit en 1680 et devait sans trêve poursuivre la réalisation de ce plan, au milieu des aventures les plus invraisemblables tant en Europe qu'en

[65] ARPEE, p. 222 ; TERZIAN, p. 12.

[66] E. DULAURIER, *Histoire, dogmes, tradition et liturgie de l'Eglise arménienne orientale*, Paris 1857, 3[e] éd. 1859, p. 58. (C'est abusivement qu'il attribue aussi au Catholicos suprême l'exclusivité des ordinations épiscopales).

DEPLAISSAN, p. 115, écrit de même que, si la juridiction effective du Catholicos d'Etchmiadzine est très mince, "il est reconnu par ses coreligionnaires du monde entier comme le Souverain Pontife, comme le chef suprême de leur Eglise" (Voir de même JANIN, p. 347). Enfin THEODORE E. DOWLING, *The armenian Church*, Londres 1910, indique, p. 49, qu'après la réconciliation, Sis ne conserve plus le titre catholicosal que de façon purement honorifique.

[67] ORMANIAN, p. 60 et 61 ; SARKISSIAN, p. 14 et 15 ; TERZIAN, p. 12. Le Patriarche Syrien orthodoxe en résidence à Mardin obtint toutefois bientôt une autonomie assez complète.

[68] Déjà au temps de la lutte entre le roi de Perse Kourso et Héraclius, on peut voir par exemple son conseiller suggérer à Kourso, au sujet des habitants d'Edesse qu'il vient de conquérir : "Commande-leur d'embrasser la doctrine des jacobites ou des nestoriens. S'ils professent l'une ou l'autre ils seront séparés de Byzance. Mais, aussi longtemps qu'ils persévèreront dans leur foi actuelle, ils seront toujours enclins à s'aligner sur Byzance (Rum)". C'est ce qui fut fait et les habitants d'Edesse choisirent le monophysisme. Mais un peu plus tard Héraclius reconquit la ville et "il ordonna que tous les chrétiens retournent à la foi orthodoxe (la doctrine melkite), ce qu'ils acceptèrent à l'exception de quelques familles". AGAPIUS (Mahbub b. Qustantin) *Kitab ul Unwan*, *Patrologia Orientalis*, 8, p. 460 et 466.

[69] PASDERMADJIAN, p. 286-319 étudie en détails les causes diverses et le développement de cette "renaissance arménienne". Ce sont ces pages qui forment la partie la plus valable de son livre.

coup plus à souffrir des croisades qu'à y gagner. Et Runciman lui-même, pourtant extrêmement favorable aux croisés, reconnait que "le mal fait par les croisades à l'Islam [58] est peu de chose en comparaison de celui qu'elles firent à la chrétienté orientale" [59].

Quoi qu'il en soit, il n'y a désormais plus d'Arménie indépendante ni à l'Est ni à l'Ouest et, au moment de la chute du royaume occidental, l'Arménie propre venait de connaître la terreur avec la deuxième vague mongole, sous Tamerlan, qui détermina une nouvelle et puissante émigration [60]. Au XVe siècle elle fut soumise aux tribus turcomanes, puis disputée entre les Turcs et les Perses. Jusqu'à la fin du XVIIe siècle, les Arméniens sont alors vraiment des jouets inertes entre les mains de ceux-ci, rejetés de l'un à l'autre comme une balle et déchirés entre les deux comme une proie sans défense.

C'est pendant cette période sombre que prit naissance la dualité des sièges catholicosaux et que se créa le Patriarcat de Constantinople. Nous avons déjà mentionné ces faits à la note 7. Reprenons-les maintenant plus en détails. Pendant toute la période de l'Arménie cilicienne, le Catholicosat tourné vers l'Ouest s'était de plus en plus rapproché de Rome tandis que l'Arménie propre, restée en dehors de l'influence des croisés, lui était toujours demeurée très hostile [61]. C'était en partie cela qui avait motivé la création du siège schismatique d'Akhtamar au début du XIIe siècle [62]. Après la chute du royaume, il n'y avait plus de raison de maintenir le siège catholicosal dans une position excentrique par rapport aux territoires ancestraux de la nation, d'autant que la Cilicie, dont le Catholicos Grégoire IX adhéra même à l'acte d'union de Florence en 1439, était toujours suspecte de latinisme, et que les titulaires du siège n'étaient pas tous bien recommandables [63]. Aussi une assemblée de notables, réunie à Etchmiadzine en mai 1441, sanctionna-t-elle la décision de retour que l'on avait arrachée non sans peine à Grégoire IX. Malheureusement l'intérêt personnel maintint le siège d'Akhtamar, qui aurait dû normalement disparaître, et l'opposa violemment à Etchmiadzine. Le siège de Sis à son tour en profita pour relever la tête et contester, à partir de 1447, la légitimité du retour en Arménie [64]. Ce n'est qu'en 1652, à la conférence de Jérusalem, que les deux Catholicos d'Etchmiadzine et de Sis se reconnurent réciproquement, en s'enga-

[58] En le transformant, par son agression, en un pouvoir méfiant, fermé sur l'extérieur et brutal.

[59] Runciman III, p. 474 ; voir de même J. W. Sweetman, *Islam and christian Theology*, part II, vol. 1, Londres 1955, p. 61 à 63.

[60] Basmadjian, p. 19.

[61] P. Tekeyan, p. 65 et 71-72, où il montre comment l'union n'affecta jamais qu'une partie de l'Arménie occidentale et fut toujours combattue par tous les moyens en Arménie orientale.

[62] Terzian, p. 9.

[63] "Il suffira de noter que les six derniers Patriarches (1377-1432) n'étaient arrivés au pontificat qu'en faisant assassiner leurs prédécesseurs et à prix d'argent. Pour récupérer les sommes versées, ils ne reculaient devant aucune exaction" (Ormanian, p. 56).

En ce qui concerne le caractère pro-romain du siège de Sis et le caractère anti-romain du retour à Etchmiadzine voir Macler, p. 90 ; Terzian, p. 11, et Vartan Tekeyan, *Le Patriarcat arménien catholique de Cilicie au temps de Grégoire Pierre VI* (1812-1840), Beyrouth 1954, p. 62 à 64. Ce dernier montre clairement que, pour lui catholique, "le Catholicos d'Etchmiadzine, Cyriaque, et ses successeurs furent des intrus", tandis qu'il soutient le droit de Sis qui se montra toujours beaucoup mieux disposé à l'égard de Rome. Un grégorien tiendrait évidement le raisonnement inverse. Musset III, p. 261 et 262, et Janin, p. 349, montrent aussi très clairement que l'on juge différemment de la légitimité du "retour" de Sis à Etchmiadzine selon que l'on est catholique ou non. Seul de toute la tradition romaine et pour des raisons tactiques évidentes, Mgr. Hassoun reconnut la valeur d'Etchmiadzine aux dépends de celle de Sis (voir là-dessus notre étude à paraître "La création et les vicissitudes du Patriarcat arménien catholique").

[64] Ormanian, p. 57-58.

geant chacun à ne se livrer à aucun acte de juridiction, aucune consécration ni ordination sur le territoire de l'autre[65]. Mais la suprématie spirituelle du siège d'Etchmiadzine est reconnue d'abord dans les titres que seuls celui-ci et son titulaire ont le droit de porter (Eglise-mère, Catholicos suprême) et surtout dans le fait que son Catholicos a seul le droit théorique de confectionner le *myron*, huile sainte dont la préparation solennelle a lieu tous les sept ans. "C'est ce droit exclusif du pontife d'Etchmiadzine qui fait l'unité de l'Eglise arménienne, soutient sa force morale et conserve sur le peuple sur lequel elle étend sa juridiction la nationalité par l'unité religieuse"[66].

Par ailleurs, lorsque Mahomet II eut conquis Constantinople, conformément à la conception islamique de l'unité politico-religieuse, il reconnut au Patriarche grec-orthodoxe de sa nouvelle capitale le rôle non seulement ecclésiastique mais civil de chef de la nation chrétienne à travers son empire. Cependant, tenant compte de l'existence de chrétiens non chalcédoniens et sans doute aussi dans le désir de diviser le pouvoir chrétien afin de mieux le dominer, il fit venir une nombreuse population arménienne à Constantinople, y appela l'évêque Hovakim, métropolitain des colonies arméniennes en Asie Mineure jusque là en résidence à Brousse, et lui conféra une juridiction semblable à celle du Patriarche grec-orthodoxe, mais sur les chrétiens non-chalcédoniens[67] et même, semble-t-il, sur les nestoriens, ce qui n'est paradoxal qu'en apparence car, aux yeux de l'Islam, comme avant lui aux yeux des Perses, il n'y a que deux sortes de chrétiens à cette époque, les impériaux (melkites) qu'il faut surveiller spécialement et les dissidents, quels qu'ils soient, avec lesquels il est plus facile de s'entendre[68].

C'est seulement à la fin du XVII[e] siècle que l'antique esprit d'indépendance se réveilla[69], d'abord chez les Arméniens de Perse. En 1678 le Catholicos d'Etchmiadzine, Hakop 1[er], présida une réunion secrète où il fut décidé d'envoyer une délégation en Europe pour demander du secours en vue de conquérir l'indépendance politique complète, en acceptant de payer le prix qu'il avait toujours fallu payer pour le soutien de l'Occident, c'est-à-dire la reconnaissance de la primauté pontificale. Mais seul le plus jeune membre de cette délégation, nommé Ori, partit en 1680 et devait sans trêve poursuivre la réalisation de ce plan, au milieu des aventures les plus invraisemblables tant en Europe qu'en

[65] ARPEE, p. 222 ; TERZIAN, p. 12.
[66] E. DULAURIER, *Histoire, dogmes, tradition et liturgie de l'Eglise arménienne orientale*, Paris 1857, 3[e] éd. 1859, p. 58. (C'est abusivement qu'il attribue aussi au Catholicos suprême l'exclusivité des ordinations épiscopales).
DEPLAISSAN, p. 115, écrit de même que, si la juridiction effective du Catholicos d'Etchmiadzine est très mince, "il est reconnu par ses coreligionnaires du monde entier comme le Souverain Pontife, comme le chef suprême de leur Eglise" (Voir de même JANIN, p. 347). Enfin THEODORE E. DOWLING, *The armenian Church*, Londres 1910, indique, p. 49, qu'après la réconciliation, Sis ne conserve plus le titre catholicosal que de façon purement honorifique.
[67] ORMANIAN, p. 60 et 61 ; SARKISSIAN, p. 14 et 15 ; TERZIAN, p. 12. Le Patriarche Syrien orthodoxe en résidence à Mardin obtint toutefois bientôt une autonomie assez complète.
[68] Déjà au temps de la lutte entre le roi de Perse Kourso et Héraclius, on peut voir par exemple son conseiller suggérer à Kourso, au sujet des habitants d'Edesse qu'il vient de conquérir : "Commande-leur d'embrasser la doctrine des jacobites ou des nestoriens. S'ils professent l'une ou l'autre ils seront séparés de Byzance. Mais, aussi longtemps qu'ils persévèreront dans leur foi actuelle, ils seront toujours enclins à s'aligner sur Byzance (Rum)". C'est ce qui fut fait et les habitants d'Edesse choisirent le monophysisme. Mais un peu plus tard Héraclius reconquit la ville et "il ordonna que tous les chrétiens retournent à la foi orthodoxe (la doctrine melkite), ce qu'ils acceptèrent à l'exception de quelques familles". AGAPIUS (Mahbub b. Qustantin) *Kitab ul Unwan*, *Patrologia Orientalis*, 8, p. 460 et 466.
[69] PASDERMADJIAN, p. 286-319 étudie en détails les causes diverses et le développement de cette "renaissance arménienne". Ce sont ces pages qui forment la partie la plus valable de son livre.

Asie, jusqu'à sa mort à Astrakhan en août 1711 à l'âge de cinquante ans[70]. En réalité les pouvoirs occidentaux restèrent parfaitement indifférents et ce furent les Russes au début puis surtout les Turcs qui s'intéressèrent aux possibilités d'expansion que leur offrait le réveil de l'Arménie perse. Ils en profitèrent pour étendre leurs territoires sans se préoccuper le moins du monde de rendre leur liberté aux Arméniens. Seul un petit canton du Karabagh arriva à maintenir pendant huit ans, de 1722 à 1730, une fragile indépendance sous la direction du héros national David Beg, puis de son successeur, avant de retomber sous la domination turque.

Le cruel écartellement de l'Arménie entre ses maîtres successifs va donc continuer. De 1703 à 1746 c'est la rivalité entre Turcs et Perses, se terminant finalement à l'avantage de ces derniers. Mais dès 1722, les Russes de leur côté avaient commencé à grignoter l'Arménie persane et, à partir de 1768, ils recommenceront à faire sentir fortement leur pression tantôt sur les Turcs tantôt sur les Perses. Un émule d'Ori, nommé Emine Hovsépian, s'efforça de profiter de ces circonstances pour relever l'indépendance arménienne[71]. Après sa mort, il fut remplacé dans ce rôle de conspirateur par l'Archevêque des Arméniens de Russie, Hovsep Arghoutian. Les Arméniens des provinces perses apportèrent fidèlement leur aide militaire aux Russes dans lesquels ils voyaient des libérateurs[72], mais cela ne leur procura que de grandes souffrances et non la liberté. En effet la conquête de leur territoire, y compris Etchmiadzine, achevée en 1828, se termina par l'annexion pure et simple de celui-ci à la Russie et le statut religieux de mars 1836 (Polojénié) retira même aux Arméniens leurs privilèges ecclésiastiques[73]. Simultanément, avec le traité d'Andrinople en 1829 les Russes durent abandonner leurs visées sur la Turquie, protégée par les Occidentaux et tout spécialement l'Angleterre qui désormais se dressera intransigeante pour bloquer toute tentative d'expansion moscovite vers le Sud[74].

Tout le drame futur des Arméniens de Turquie est contenu dans cette situation qui fut d'ailleurs aussi celle de tous les autres chrétiens de la partie asiatique de l'Empire ottoman et qui n'est que l'une des variantes de la situation multiséculaire de ce malheureux peuple : désireux de retrouver leur liberté, les Arméniens furent poussés à la révolte par tel ou tel état européen qui comptait sur la diversion produite par leur rebellion pour exploiter ses propres avantages au Proche-Orient. Mais il y eut toujours d'autres états européens pour s'opposer à l'impérialisme du premier en soutenant le pouvoir turc, et faire finalement échouer les revendications d'indépendance des chrétientés soumises qu'on livrait donc avec d'assez illusoires clauses de protection à la rancune compréhensible du pouvoir qu'elles avaient bien failli briser pour lui échapper. Tel fut successivement, avant la première guerre mondiale, le jeu de l'Angleterre contre la Russie, pendant la guerre celui de l'Allemagne contre les Alliés, ensuite celui de la France contre l'Angleterre. Laissés à eux-mêmes les chrétiens d'Orient auraient peut-être pu trouver un *modus vivendi* avec l'Islam ; réellement soutenus par l'Occident, ils auraient pu peut-être conquérir leur indépendance. Mais aux XIX[e] et XX[e] siècles comme à l'époque des croisades, le crime de l'Europe aura été de compromettre sans retenue les

[70] Basmadjian, p. 25-30 ; Aykouni, p. 19 ss ; Thorossian, *Histoire*, p. 117-119.

[71] *The life of Joseph Emin written by himself*, Londres 1792, 2[e] éd. Bombay 1918.

[72] Basmadjian, p. 46-58 ; Pasdermadjian, p. 338-341.

[73] Aykouni, p. 21 ; Basmadjian, p. 59 s ; Thorossian, *Histoire*, p. 121-124. Le texte du Pologenié se trouve dans *Revue de l'Orient Chrétien*, 27 (1929-1930), p. 181-204. Deplaissan, p. 116, insiste, de façon même excessive, sur cette duplicité russe qu'il accuse d'avoir souhaité et favorisé les massacres par les Turcs en même temps qu'elle s'efforçait de russifier l'Eglise dont le chef se trouvait sur son territoire. En 1904, le Tsar tenta même de confisquer purement et simplement tous les biens de l'Eglise arménienne. Mais il dut reculer devant l'ampleur de la protestation populaire (Pasdermadjian, p. 346 s ; V. A. Sarafian, "The Soviet and the armenian Church", *A. R.*, 8/30 (1955), p. 88.

[74] Aykouni, p. 21 ; Sarkissian, p. 23 et 25 ss ; Pasdermadjian, p. 323 à 327.

chrétiens d'Orient pour satisfaire ses propres intérêts et de les abandonner sans vergogne à leur sort lorsque ces mêmes intérêts suggèrent le soutien ou l'amitié turque[75].

Il faut d'ailleurs remarquer que de toute façon la solution du problème arménien n'était pas facile car, si les Arméniens formaient un peuple nombreux et participaient à la ferveur du réveil patriotique qui secoua au XIXe siècle toutes les nations captives, les fluctuations historiques les avaient dispersés à travers tout le territoire de la Turquie[76] de telle sorte que, présents partout, ils n'avaient en 1912 — première date pour laquelle on possède un recensement précis — la majorité, et encore avec seulement 52% de la population, que dans le vilayet de Van[77].

Cependant autour du Patriarche de Constantinople s'était peu à peu constitué une sorte de conseil consultatif composé de "nobles" arméniens, c'est-à-dire de hauts fonctionnaires ottomans et de banquiers. Les artisans de Constantinople supportèrent de plus en plus mal cela et finirent par obtenir du Sultan, en 1841, que les nobles soient remplacés dans le "Conseil national" par des représentants élus de la classe populaire. Il devait s'en suivre une longue crise qui aboutit enfin à l'acceptation par le Sultan, le 17 mai 1863, d'une Constitution Nationale établie à la fois par le peuple et les "nobles" avec le Patriarche. Cette Constitution organisait "l'administration temporelle de la communauté sous la direction d'une assemblée à choisir parmi les membres tant ecclésiastiques que laïques de la dite communauté"[78]. C'était la création d'un véritable parlement arménien, paradoxal puisqu'il n'y avait pas de territoire reconnu comme arménien, mais qui n'en fonctionna pas moins selon toutes les normes d'un régime parlementaire souverain, organisant des départements ministériels, élisant le Patriarche de Constantinople, qui en retour le préside, exigeant de celui-ci des explications précises et régulières et ayant en fait un droit de veto sur ses décisions.

(à suivre)

JEAN-MICHEL HORNUS, *Beyrouth.*

[75] PASDERMADJIAN, p. 394-412, où il étudie aussi les mouvements européens philarméniens qui essaient alors de s'opposer à la politique égoïste de leurs gouvernements.

[76] Sans parler des groupes subsistant en Perse, de l'Arménie russe, et de l'émigration extérieure, dont nous avons parlé plus haut et qui survécut et se développa.

[77] Carte et graphique dans S. ATAMIAN, *The Armenian Community*, New-York 1955, p. 52 : Bitlis avait alors 47,2 p. cent d'Arméniens, Harpout 37,3 p. cent, Diarbekir 35,5 p. cent, Erzeroum 34,2 p. cent et Sivas 32,5 p. cent. Si on ajoute les autres minorités chrétienne on arrive pour Van à 58 p. cent, pour Bitlis à 51 p. cent, pour Harpout à 38,5 p. cent, pour Diarbekir à 55,8 p. cent, pour Erzeroum à 36 p. cent et pour Sivas à 43 p. cent. Le problème que posait une telle répartition est bien indiqué par E. M. BLISS, *Turkey and the Armenian atrocities*, 1896, p. 333 ss. PASDERMADJIAN, p. 444-445. Il est vrai que cette situation était souvent le résultat d'une récente politique de désintégration systématique des blocs de peuplement Arménien par le pouvoir turc (PASDERMADJIAN, p. 370-375).

[78] ATAMIAN, p. 30 ; BASMADJIAN, p. 71-73 ; MORGAN, p. 253 ; PIERRE RONDOT, *Les Chrétiens d'Orient*, Paris 1955, p. 176 et 177 ; SARKISSIAN, p. 127 ; THOROSSIAN, *Histoire*, p. 125-128 ; L. ARPEE, *The Armenian Awakening, a History of the Armenian Church, 1820-1860*, Chicago 1909, p. 25-35 et 172 ss ; JANIN, p. 353. Les mots entre guillemets sont les termes mêmes du décret du Sultan qui avait permis la rédaction de la Constitution. Texte de cette Constitution dans *Revue de l'Orient Chrétien*, 26 (1927-1928), p. 406-431.

Bibliographie arménienne

FR. TOURNEBIZE, *Histoire politique et religieuse de l'Arménie depuis les origines des Arméniens jusqu'à la mort de leur dernier roi (en 1393)*, Paris s. d. (1910), 872 p. : texte indigeste et très marqué par le catholicisme de son auteur, manque parfois d'esprit critique et ses datations sont souvent inexactes, demeure cependant le plus riche en sources d'information pour toute la période dont il traite.

FR. TOURNEBIZE, article "Arménie" dans le *D.H.G.E.*, IV, col. 290 à 391 : est de loin le meilleur article de dictionnaire ou d'encyclopédie sur ce sujet. Nous citons celui-ci en indiquant la colonne (col.) et le précédent en indiquant la page.

COLONEL BRÉMOND, *Notes historiques et géographiques sur l'Arménie*, Le Caire 1918, 171 p. : ne prétendent à aucune originalité mais forment un aide mémoire extrêmement utile. Nous les citons ici parce qu'elles sont essentiellement basées sur TOURNEBIZE.

JACQUES DE MORGAN, *Histoire du peuple arménien depuis les temps les plus reculés de ses annales jusqu'à nos jours*, Paris 1919, 410 p. : a un caractère de facilité qui le rend dépassé sur plusieurs points et souvent superficiel, surtout au point de vue religieux, mais aussi plus aisé à lire. Présente aussi l'avantage d'avoir d'excellents croquis.

MALACHIA ORMANIAN, *L'Eglise Arménienne*, 2e éd. revue, Antélias 1954, 194 p. ; *The Church of Armenia*, 2nd ed., Londres 1955, 219 p. Nous citons d'après l'édition française sauf pour le chapitre sur le XXe siècle qui a été ajouté dans l'édition anglaise et pour les statistiques qui y sont beaucoup plus claires. ORMANIAN a été Patriarche de Constantinople avant la première guerre mondiale et est considéré par son Eglise comme l'un de ses grands théologiens. Cependant son ouvrage date d'un demi-siècle déjà et l'on regrette que son nouvel éditeur, Mgr. Poladian, ait mis autant de discrétion dans sa révision.

H. PASDERMADJIAN, *Histoire de l'Arménie depuis les origines jusqu'au traité de Lausanne*, Paris 1949, 484 p., reste bien superficiel malgré son nombre de pages qui en rend la lecture décourageante.

La récente *Histoire de l'Arménie et du peuple arménien* de H. THOROSSIAN, Paris 1957, 240 p. (THOROSSIAN, *Histoire*) est aussi bien légère. Nous lui préférons, pour la période moderne, les volumes très courts mais clairs de K. J. BASMADJIAN, *Histoire moderne des Arméniens*, Paris 1917, 174 p., et VAZKÈNE AYKOUNI, *Arméniens, peuple tragique*, Beyrouth 1945, 101 p. ; en ce qui concerne la petite Arménie, N. IORGA, *Brève histoire de la petite Arménie, l'Arménie cilicienne*, Paris 1930, 153 p., donne une vue d'ensemble synthétique et extrêmement vivante.

F. NANSEN, *L'Arménie et le Proche-Orient*, Paris 1928, 364 p., n'a aucune prétention scientifique mais constitue une vulgarisation exceptionnellement heureuse et contient des jugements essentiels en ce qui concerne la période contemporaine.

RENÉ GROUSSET, *Histoire de l'Arménie des origines à 1071*, Paris 1947, 647 p. (GROUSSET I) permettrait de négliger tous les ouvrages précédents s'il ne s'arrêtait pas à la chute de la grande Arménie et s'il traitait de manière plus complète les questions proprement ecclésiastiques. Ce livre manque malheureusement, comme tous ceux de la collection Payot, de table alphabétique, ce qui le rend, malgré une bonne table des matières analytique, d'un maniement difficile. On trouve de nombreuses indications, particulièrement sur l'Arménie cilicienne, dans R. GROUSSET, *L'Empire du Levant*, nelle éd., Paris 1949, 648 p. (GROUSSET II) et, du même, *Histoire des croisades et du royaume franc de Jérusalem*, 3 v., 698 p.,Paris 1935-1938, 920 p., et 874 p. (GROUSSET III/1, III/2, III/3). Enfin signalons la *Revue des Etudes Arméniennes* (*R.A.*), Paris, 11 vol. de 1920 à 1933, et *The Armenian Review* (*A.R.*), Boston, en cours de publication, 8 vol. depuis 1948, ainsi que les deux revues *Eastern Church Quarterly* (*E. C. Q.*), Ramsgate, et *Proche-Orient chrétien* (*P. O. C.*), Jérusalem, pour certains articles particuliers.

Nous n'avons abordé nous-même ni l'étude directe de l'histoire ancienne arménienne, ni celle de la liturgie ni celle de la littérature. Voici cependant quelques indications bibliographiques pour ceux qui seraient tentés d'entreprendre cette recherche :

1) Sources historiques anciennes : la plupart des documents sont rassemblés dans VICTOR LANGLOIS, *Collection des historiens anciens de l'Arménie*, 2v., Paris 1867 et 1869, 421 p. et 405 p., et dans ED. DULAURIER, *Recueil des historiens des Croisades, Documents arméniens*, t. 1 : Auteurs arméniens, Paris 1859, CXXIV + 854 p. ; t. 2 (publié par CH. KOHLER) : Auteurs latins et français, Paris 1906, OCLXIV + 1038 p. J. MUYLDERMANS, *La domination arabe en Arménie*, Paris 1927, 176 p., qui est une édition avec traduction française d'une portion de l'*Histoire universelle de Vardan*, donne, p. 153-154 et 156-157, des indications bibliographiques complémentaires. Enfin une nouvelle édition avec traduction anglaise de *The History of Vartanak* par YEGHISHEH a été éditée à New-York en 1954.

2) Pour les questions liturgiques on peut consulter, outre le classique R. JANIN, *Eglises orientales et rites orientaux*, 4e éd., Paris 1955, p. 313-364, la courte étude de E. EKISLER, "The Armenian liturgy", *E. C. Q.*, 3 (1938-1939), p. 301-304, 356-361 et 416-418. Le même volume de l'*E.C.Q.* contient aussi p. 418-429 et 460-473 l'indispensable "Armenian canon law" de DOM IRENAEUS DOENS. Un texte de la *Divine Liturgy of the Armenian Apostolic Orthodox Church*, New-York 1950, 314 p., avec traduction anglaise, a été édité par MGR. TIRAN auquel on doit également, à l'époque où il était encore le Vartabet TIRAN NERSOYAN, la petite brochure *The doctrinal position of the Armenian Church*, Oxford 1943, 22 p. Cette brochure, que nous citerons sous le simple sigle TIRAN, est une excellente étude christologique arrivant à la conclusion qu'en fait, avec l'aboutissement de la réaction néo-chalcédonienne au Concile de Constantinople en 553, la christologie dite monophysite a atteint son but. Il en tire (p. 19 à 22) l'affirmation passablement révolutionnaire que, pour l'amour de l'unité de l'Eglise, sa propre communauté pourrait peut-être adopter la lettre de Chalcédoine une fois qu'elle se sera bien persuadée que celle-ci est désormais interprétée dans un esprit "monophysite". Une seconde édition de la brochure de MGR TIRAN, sous le nouveau titre *The christological position of the Armenian Church*, Jérusalem 1957, nous est parvenue trop tard pour que nous puissions citer d'après elle. Mentionnons aussi le *Petit missel arménien*, comprenant la petite messe et la grand'messe, traduites en français, édité en 1957 au Couvent arménien-catholique de Saint-Lazare à Venise. On trouve un exposé dogmatique d'ensemble, d'ailleurs assez faible, du point de vue grégorien dans B. KASSAFDJIAN, *L'Eglise apostolique arménienne et sa doctrine*, Paris 1943, 260 p., h.c., p. 134 à 254.

3) En ce qui concerne la littérature, citons H. THOROSSIAN, *Histoire de la littérature arménienne*, Paris 1951, 384 p. ; ARCHAG TCHOBANIAN, *La roseraie d'Arménie*, 3 v., Paris 1918, 1923 et 1929, VII + 120 p., XX + 345 p., XIX + 291 p. ; ASTOUR NAVARIAN, *Anthologie des poètes arméniens*, Paris 1928, 243 p. ; F. MACLER, *Contes et légendes d'Arménie*, Paris 1911, 196 p. ; *Contes, légendes et épopées populaires d'Arménie* t. 1 : Contes, Paris 1928, 160 p., t. 2 : Légendes, Paris 1933, 233 p. Outre de très nombreuses études et communications sur les différents fonds de manuscrits arméniens on doit à MACLER l'article "Armenia" de la *Cambridge Mediaeval History*, Cambridge 1923, vol. IV, ch. 7, p. 153-182 et *Trois conférences sur l'Arménie*, Paris 1927, 144 p. + 32 planches. C'est ce dernier ouvrage que nous citons sous le seul nom de MACLER. Un relevé pratiquement exhaustif des traductions et œuvres théologiques originales en langue arménienne est donné par I. HAUSHER dans l'article "Spiritualité arménienne" du *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 1, col. 863-874. VAHAN INGLISIAN, "Das wissenschaftliche Leben der Armenier in der Gegenwart", *Oriens christianus*, 39 (1955), p. 102-118, donne un bon aperçu des publications récentes, particulièrement dans le domaine de la culture. Enfin la *Bibliographie de l'Arménie* de A. SALMASLIAN, Paris 1946, est aussi complète et satisfaisante qu'une publication de ce genre puisse être.

Etude critique

Ecclésiologie œcuménique

L'évêque Lesslie Newbigin est un théologien dont il faut lire tous les livres. *The Reunion of the Church*, publié en 1948, était un ouvrage de première importance. Le nouvel ouvrage de l'évêque, présenté en 1952 sous forme de cours aux conférences Kerr à Glasgow et publié aujourd'hui en français [1], nous livre, avec peut-être davantage de clarté, une pensée plus mûre de l'auteur sur la théologie de l'Eglise. En effet, remarque l'évêque dans la phrase initiale de son introduction, "au cours de ces dernières années, la doctrine de l'Eglise a peu à peu occupé une place centrale dans les discussions théologiques" (p. 11).

En tant que théologien, et spécialement comme théologien attaché à ce thème particulier, l'évêque Newbigin a le grand avantage d'être aussi un missionnaire. Il est un missionnaire pas simplement au sens où (comme il l'indique avec raison) toute l'Eglise l'est, ou devrait l'être, mais au sens où son travail, à la fois comme évangéliste et comme pasteur, s'effectue en Inde du Sud, et donc complètement à l'extérieur des frontières traditionnelles de la chrétienté. Il n'écrit pas en tant qu'héritier d'une culture établie et christianisée, mais en tant que pionnier de la progression de l'Eglise dans un pays non-chrétien. Il écrit en outre en tant que membre de l'Eglise de l'Inde du Sud, de l'Eglise qui, héritant d'un certain nombre de traditions ecclésiastiques jusqu'alors séparées et disparates, reconnait explicitement que "l'Eglise n'est pas ce qu'elle devrait être", et qui "a introduit dans sa constitution même l'idée de développement" (p. 30). Pour l'évêque Newbigin l'Eglise est donc "le peuple itinérant de Dieu. Elle est en mouvement ; elle se hâte d'aller jusqu'aux extrémités de la terre, pour exhorter tous les hommes à être réconciliés avec Dieu ; elle se hâte d'atteindre la fin des temps, pour rencontrer son Seigneur, lui qui réunira tous les hommes en un. Voilà qui nous montre qu'il ne faut jamais définir la nature de l'Eglise d'une façon statique mais seulement par rapport à ce qu'elle est en train de devenir" (p. 31). "L'Eglise (dit ailleurs l'évêque, exprimant la même pensée) ne peut être comprise que si l'on a à l'esprit une conception à la fois missionnaire et eschatologique, une conception de la fin du monde et des extrémités de la terre". Dans ces phrases se trouve cristallisé le profond discernement de l'évêque Newbigin quant à l'Eglise, un discernement qui, à bon droit, détermine et domine toute l'étude de son sujet.

Trois chapitres sont consacrés à la réflexion sur trois théories de l'Eglise, largement répandues, qui toutes contiennent quelque vérité, mais dont aucune, prise par elle-même, ne peut interpréter sans déviation la vraie nature de l'Eglise. L'évêque les appelle respectivement les théories "protestante", "catho-

[1] LESSLIE NEWBIGIN, Evêque de Madura, *L'Eglise, Peuple des croyants, Corps du Christ, Temple de l'Esprit*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris 1958 (Collection de Taizé), 201 pages.

Le texte de la présente étude critique fut publié en anglais dans le *Scottish Journal of Theology* (7, p. 99-104), à la suite de la parution chez SCM Press de de l'édition anglaise du livre de l'évêque Newbigin sous le titre *The Household of God*. C'est avec l'aimable autorisation du *Scottish Journal of Theology* et de l'ÉVÊQUE DE DERBY que nous sommes en mesure de vous présenter la traduction de ce texte. Nous renvoyons aussi nos lecteurs à l'étude critique de JEAN-PIERRE BOUVIER que nous avons publiée dans notre revue lors de la parution de l'édition anglaise (*Verbum Caro*, N° 38, p. 92-95). (N.D.L.R.)

lique" et "pentecôtiste". Dans une note (n. 1, p. 27), il précise, avec raison, que les mots "protestant" et "catholique" sont tous deux utilisés ici au sens large "pour décrire les deux principaux points de vue représentés dans les conversations œcuméniques actuelles" et que "le mot «catholique» n'a pas le même sens ici que dans le Credo". En conséquence, aussi, ce n'est qu' "à défaut d'un mot meilleur" que ce troisième "type de foi et de vie chrétienne" est désigné par le terme de "pentecôtisme" (p. 114) ; ici aussi est impliqué un usage inhabituel d'un mot qui a d'autres associations différentes.

L'évêque, en tant qu'ancien presbytérien, attribue, en s'appuyant sur la Bible, "en un certain sens la première place" à l'interprétation "protestante" de l'Eglise qui est celle du "peuple des croyants", bien que l'auteur, semble-t-il, considère que le "protestantisme classique" est représenté de façon plus caractéristique par un type luthérien d'ecclésiologie que par un type calviniste. Le Nouveau Testament parle constamment de la relation du chrétien au Christ comme étant fondée dans la foi. En rapport avec le Judaïsme, la question des œuvres *contre* la foi est la véritable question, et les avertissements de la controverse sur la circoncision doivent être pris au sérieux. "Dieu a répandu sa grâce indistinctement" sur les païens comme sur les juifs (p. 42). Ce n'est pas sur "l'obéissance à la loi" que peut désormais être établie son alliance. "*Il est maintenant impossible pour qui que ce soit de prétendre appartenir au peuple de Dieu de droit*" (p. 58). Le chrétien, justifié par la foi, doit son salut entièrement à la grâce. C'est ici, sans aucun doute, qu'il faut découvrir la caractéristique fondamentale du protestantisme.

Mais quand nous poursuivons pour demander : "Comment le Seigneur Jésus-Christ, qui, séparé aujourd'hui par dix-neuf siècles du monde de notre temps, fut présent en chair à la vue, à l'audition, au toucher, comment peut-il se rendre présent à nous ?", la réponse que nous offre traditionnellement le protestantisme orthodoxe est : "par la parole et les sacrements". Là où la parole est prêchée et proclamée fidèlement et les sacrements dûment administrés, là le Christ lui-même agit par sa puissance salvatrice pour réveiller la foi. Certes, cela nous donne, selon les termes de l'évêque Newbigin, "une conception éminemment dynamique de l'Eglise" (p. 63). Mais est-ce *toute* la vérité au sujet de l'Eglise ? Cela ne tend-il pas à faire "pratiquement de l'Eglise une série d'événements totalement autonomes : à chaque instant et à n'importe quel endroit, lorsque la parole est prêchée et lorsque les sacrements sont administrés, l'Eglise est présente, elle est appelée à l'existence par le pouvoir créateur de Dieu" *(ibid.)* ? Ce qui paraît manquer, dans cette théorie typiquement "protestante" de l'Eglise, c'est le sens de l'Eglise, institution historique qui se continue, avec sa vie permanente, institution dans laquelle "les congrégations de lieu et d'époques différentes" sont organiquement une, parties d'un seul tout continu. Le Christ a donné à ses disciples sa parole et ses sacrements, mais il les donna *à ses disciples*. Ce qu'il a laissé après lui, c'est une communauté chargée de la mission de le représenter dans le monde. "Comme le Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie". La véritable réponse à la question "comment Jésus est-il présent à nous aujourd'hui ?" doit comprendre la reconnaissance qu'il est "présent dans son peuple, dans sa communauté apostolique" (p. 66). Sans cette reconnaissance, tout l'accent tend à être placé sur l'orthodoxie de la doctrine ; et (seconde déviation de la vérité) l'idée de l'unité visible de l'Eglise tend virtuellement à disparaître. "Ce dont le protestantisme est responsable, lit-on, c'est d'avoir affaibli très sérieusement le sens de l'unité et de la continuité de l'Eglise. Etant le seul peuple de Dieu dans tous les âges et dans tous les lieux ; attirant tous les hommes hors de l'étroitesse et de la pauvreté de leurs expériences spirituelles privées, et les introduisant dans une grande communauté, l'Eglise, qui a engendré les hommes et qui les a amenés à la nouvelle naissance, doit aussi les nourrir et les entretenir jusqu'à la fin ; elle doit les envelopper dans les bras de sa charité, et ces bras doivent être aussi grands que ceux de la croix" (p. 76).



En conséquence, dans le chapitre suivant, la réflexion se porte sur la théorie "catholique" de l'Eglise. Après avoir résumé le témoignage biblique sur l'Eglise

et sa mission de la part du Christ, mis en évidence que l'accent est placé dans les deux Testaments sur le peuple de Dieu et que Dieu a affaire "à des ensembles sociaux et non pas seulement à des individus", et montré que cela s'accorde avec les vues bibliques sur la nature et la conception de l'homme, "unité psychosomatique", l'auteur poursuit en considérant la place centrale donnée dans l'histoire de l'Evangile aux sacrements du Baptême et de la Sainte Cène, et la doctrine paulinienne de l'Eglise, "corps" du Christ.

"Pour tout le Nouveau Testament, l'admission dans la nouvelle alliance, la participation à ses privilèges et à ses responsabilités a lieu par la foi et par le baptême" (p. 85). Et encore : "Il peut y avoir plusieurs «corps de chrétiens», au sens moderne du mot «corps», mais il ne peut y avoir qu'un seul corps de Christ et c'est dans ce corps que se déroule la vie chrétienne" (p. 90).

L'histoire de l'Eglise, indique l'évêque Newbigin, souligne ces affirmations de la Bible. L'Eglise ne peut vivre qu'en tant que corps visiblement déterminé avec une structure qui se continue. Les révoltes contre la tradition accompagnées de répudiations mènent souvent à la réaffirmation, une génération plus tard dans la vie de l'Eglise, de cela même qui avait été répudié. Quand une rupture s'opère et qu'une nouvelle structure est formée sur la base de l'enseignement d'un réformateur, le corps qui en résulte est inévitablement structuré par les limitations qui marquent même les plus grands esprits individuels. Dans le Nouveau Testament, la foi et la discipline sont données ensemble. Quand des hommes sont placés dans des situations telles qu'ils ont à faire un choix entre l'une ou l'autre, et que la priorité est donnée à la foi, le résultat en est une nouvelle discipline invariablement moins libre, parce que moins catholique, que l'ancienne. Quand est formée une nouvelle succession du ministère, le corps qui a perdu l'ancienne succession ne souffre-t-il pas, pour le moins quelque peu, d'appauvrissement et de déformation ? Et pourquoi, dans l'histoire protestante, a-t-on si fréquemment tendu à réduire la signification des sacrements ? "Sans oublier que nous sommes incorporés à Christ par la foi et que cela constitue le cœur même de la doctrine biblique de l'Eglise, nous devons affirmer, pour conclure", écrit l'évêque, "que nous sommes aussi incorporés par le baptême dans une société visible, dans le corps de Christ présent à Corinthe, à Rome ou dans le monde, et que nous participons à la vie de ce corps en partageant le même pain et la même coupe dans une communauté indivise" (p. 100).



L'entière logique de la position "catholique" implique une Eglise une et sainte — et pourtant la chrétienté est divisée ; les Eglises peuvent pécher, et elles le font. Dire que les chrétiens peuvent pécher, mais que l'Eglise en tant que telle ne le peut pas, c'est éluder le problème. "L'Eglise en tant qu'institution visible a connu au cours de son histoire l'orgueil, la cupidité, la paresse ou une cécité coupable, aucune personne honnête ne peut le nier" (p. 105). De même, aussi, en ce qui concerne le schisme. Les ruptures de l'unité *devraient* (on peut le supposer) être suivies de maladie spirituelle et de mort pour les corps séparatistes qui ont perdu la continuité avec l'Eglise du passé par la perte de la "succession". Mais s'il en est ainsi en certaines circonstances, en aucune façon cela n'est-il invariablement le cas. "A moins d'être aveugle spirituellement ou retors, il faut bien reconnaître que Dieu a abondamment et visiblement béni la prédication, les sacrements et le ministère de vastes corps qui ne peuvent pas revendiquer une succession ininterrompue du ministère à partir des apôtres. Il y a des corps qui ont contribué à la prédication de l'Evangile, à la conversion des pécheurs, et à l'édification des saints au moins autant que ceux qui sont restés liés à la succession apostolique" (p. 101). La logique d'un "catholicisme" *exclusif* est en contradiction avec les faits.

Il n'est pas vrai, conclut l'évêque, que la forme de l'Eglise n'importe pas : elle est fondamentalement importante. L'unité de l'Eglise, et de ce fait sa continuité, appartiennent à son *esse*, et la subordination de la discipline à la foi n'est pas conforme à l'enseignement du Nouveau Testament. Mais penser de la sorte, c'est penser en fonction de ce qui *devrait* être, non de ce qui *est*. Si

nous devons penser en fonction de ce que nous *sommes*, nous devons simplement dire que Dieu nous a tous enfermés dans le péché pour avoir pitié de tous. "Les catholiques ont raison d'insister sur le fait que la permanence de l'Eglise est voulue par Dieu, mais ils ont tort lorsqu'ils affirment que l'accomplissement de cette volonté conditionne notre présence dans sa grâce. Comme pour l'individu, il n'y a pour l'Eglise qu'une façon d'être justifiée, et c'est de dire : «ô Dieu, sois apaisé envers moi qui suis un pécheur !»" (p. 111).

L'évêque en vient alors à considérer un troisième type de théorie de l'Eglise, qu'il appelle "pentecôtiste". Le débat "catholique-protestant", qui a caractérisé le mouvement œcuménique, a besoin, dit-il, de devenir triangulaire. "Un corps peut ressembler extérieurement à l'Eglise, il peut prêcher la véritable doctrine de l'Eglise, et être pourtant mort. Mais le contraire est aussi vrai : l'Esprit de vie peut donner et en fait donne souvent sa propre vie à des corps qui n'ont pas une discipline parfaite ni un enseignement véritable" (p. 125). C'est l'erreur du protestantisme que de définir l'Eglise simplement comme celle qui apporte le témoignage apostolique ; c'est l'erreur du catholicisme que de définir l'Eglise simplement comme la continuation de l'apostolat. "L'apôtre, lui, a posé aux convertis d'Apollos une seule question : «avez-vous reçu le Saint-Esprit quand vous avez cru ?» et il a reçu une réponse adéquate. Mais ses successeurs modernes sont plus enclins à demander : «croyez-vous exactement ce que nous enseignons ?» ou «les mains qui ont été posées sur vous, ont-elles été nos mains ?», et — si la réponse est satisfaisante — ils assurent alors aux convertis qu'ils ont reçu le Saint-Esprit, même s'ils ne le connaissent pas. Il faut reconnaitre qu'il y a un monde entre ces deux attitudes" (p. 123).

Le grand évêque Butler de Durham, selon une célèbre anecdote, aurait une fois décrit "la prétention à une inspiration particulière et aux dons du Saint-Esprit" comme "une horrible chose, une très horrible chose". L'évêque Newbigin se rend parfaitement compte que parmi les "innombrables corps qui, prétendant posséder exclusivement le Saint-Esprit, se sont séparés de leurs frères chrétiens", il y a bon nombre de gens intraitables, également caractérisés par une "propre justice dithyrambique" et par l'absence de charité (p. 141 s). Néammoins, il a la conviction qu'il est nécessaire que ces petites sectes de type "pentecôtiste", qui actuellement se tiennent pour la plupart à l'écart du mouvement œcuménique, y soient incorporées, soient critiquées par lui et le critiquent, dans la charité. Jeter un pont sur l'abime qui, à l'heure actuelle, sépare le "pentecôtisme" des traditions "catholique" et "protestante" également, peut bien être la condition actuelle, suggère-t-il, pour avancer davantage.

Car l'évêque Newbigin pense que le mouvement œcuménique dans sa forme actuelle court un grand danger de se contenter simplement de marquer le temps, de se contenter de la discussion sans fin de l'antithèse "protestant *contre* catholique" sans véritable signe de progrès, de considérer les relations amicales et les collaborations pratiques limitées entre les "Eglises" comme un substitut suffisant de l'unité, et de manquer de pénitence. Sa position fondamentale est que les Eglises ont toutes péché, et sont toutes sous le jugement de Dieu ; et que "sur la base de ce que nous sommes, aucun d'entre nous ne peut dire posséder l'*esse* de l'Eglise". Les imperfections et l'unité brisée de l'Eglise itinérante sur la terre ne sont qu'un avant-goût déformé et un *arrhabon* partiel de ce que sera un jour l'Eglise. L'*una sancta* — l'Eglise une et sainte — doit être aussi à la fois universelle et missionnaire : les quatre "notes" de l'Eglise seront réalisées à la fin. Mais, en attendant, tandis que l'Eglise est encore *in via*, ce n'est que dans "la perspective de la fin du monde et des extrémités de la terre" qu'elle peut être vraiment comprise.

JOHN RAWLINSON, *Evêque de Derby.*

Bibliographie

Bible et théologie

LES FACULTÉS DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE DE LA COMPAGNIE DE JÉSUS A MONTRÉAL, *Bibliographie biblique*, Ed. de l'Immaculée Conception, Montréal 1958, 398 p. polycopiées.

Cette bibliographie exclusivement catholique (un seul protestant paru avec l'imprimatur : C. H. DODD, *La Bible aujourd'hui*) veut aider les études de la Bible, exégétiques ou pastorales. Plus de 9 000 références à des ouvrages en français, en anglais ou en latin, sous plus de 1 100 rubriques ; 28 revues dépouillées de 1920 à 1957 ; quatre sections : introduction à la Bible, Ancien Testament, Nouveau Testament (les livres, la personne et la vie de Jésus), thèmes bibliques (400 notés) ; bref, un bon instrument de travail, pour autant qu'il soit possible de ne faire état que de la littérature catholique dans une recherche biblique, ce dont beaucoup douteront. Il faut comprendre le souci pastoral catholique qui a fait éviter les ouvrages protestants, mais il faut souhaiter qu'un effort semblable réunisse tout le travail biblique chrétien dans une bibliographie vraiment exhaustive, portant, par exemple, de 1920 à nos jours. Ce volume reste très utile pour connaître tout le travail biblique catholique de nos jours et pour s'y référer facilement.

M.T.

JEAN DANIÉLOU, S.J., *Théologie du judéo-christianisme* : Vol. I, Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée, Desclée et Cie, Tournai-Paris 1958 (Bibliothèque de théologie), 457 pages.

Si Harnack, dans son *Histoire des Dogmes*, a pu affirmer que la théologie chrétienne était née de la rencontre du message de l'Evangile avec l'hellénisme, c'est qu'il ne possédait pas les précieux instruments que nous avons aujourd'hui pour percer le mystère de la pensée contemporaine à la naissance du christianisme : les manuscrits de la Mer Morte et de Haute-Egypte. Pourtant, certains indices auraient pu laisser supposer une théologie chrétienne primitive (Hbr. 5. 11-14). Le Père Daniélou montre qu'avant de rencontrer la philosophie grecque, le christianisme s'est exprimé en une théologie sémitique, apocalyptique, visionnaire. Il essaie de rassembler les données de cette théologie judéo-chrétienne : trinité et angélologie, les titres du Fils de Dieu, l'incarnation, la théologie de la rédemption... baptême et eucharistie, la communauté chrétienne, la sainteté personnelle... L'intérêt de ce très beau livre n'est pas seulement la découverte de cette théologie judéo-chrétienne, c'est aussi la démonstration que la tradition liturgique des premiers siècles a conservé ces grands thèmes de la théologie judéo-chrétienne dont elle est un témoin fidèle, et cela jusqu'à nos jours, c'est enfin de nous faire pressentir la difficulté qu'il y a eu pour les théologiens du christianisme primitif de permettre le passage de la foi vivante d'une culture dans une autre, sans que rien d'essentiel ne se perde. Ce livre de science historique devient alors un livre d'actualité, stimulant pour une théologie ecclésiale qui veut être présente à son temps. Il sera très utile à qui veut apprendre ou confirmer que la tradition liturgique des quatre ou cinq premiers siècles, toujours vivante aujourd'hui, est le courant le plus sûr pour remonter à la source primitive de la théologie chrétienne, jaillissant de l'Ecriture.

M.T.

PAUL VIGNAUX, *Philosophie au Moyen Age*, Librairie Armand Colin, Paris 1958 (Coll. Armand Colin N° 323 - Section philosophie), 224 pages.

Réédition d'un ouvrage paru précédemment sous le titre de *La pensée au Moyen Age*, ce livre fait partie d'une collection encyclopédique et se donne pour une brève histoire en même temps qu'une initiation. L'auteur ne sacrifie pas à la simplification ; il veut rendre compte au contraire de la complexité de son sujet et de la diversité des penseurs qu'il passe en revue. Il n'expose pas les différents systèmes, mais se donne pour tâche de montrer quels problèmes se posent au Moyen Age, et comment ils sont traités, ce qui ne peut se faire sans étudier aussi les manières de penser, largement tributaires à cette époque de la grammaire et de la logique. Signalons que dans ce livre perce sans cesse pour les auteurs qu'il étudie une sympathie, qui conditionne heureusement sa manière de les aborder et d'en parler.

S'il est un terme qui puisse rendre compte de la pensée du Moyen Age dans son unité de perspective, c'est celui d'humanisme ; elle se présente comme un humanisme théocentrique, dont le premier point de départ se situe dans la renaissance carolingienne, essentiellement dialectique, et le second point de départ dans la redécouverte, à travers les Arabes et les Juifs, de la physique et de la métaphysique d'Aristote.

Partant de ceux qu'il considère comme les fondateurs de la scolastique : Anselme, Abélard, Bernard et Richard de Saint Victor, l'auteur décrit ensuite les conditions nouvelles du XIII[e] siècle, avant de s'arrêter à ses plus grandes figures : Robert Grossetête, Roger Bacon, saint Bonaventure, saint Thomas — que l'auteur tient à ne pas isoler de son temps. Il fait ensuite une place spéciale à Duns Scot et à Guillaume d'Occam, avant de mettre en relief certains aspects majeurs de la pensée aux XIV[e] et XV[e] siècles, la mystique spéculative, certaines critiques de l'aristotélisme, notamment, puis pour finir, le problème du volontarisme et de la théologie du salut qui en découle.

La Réforme est pour une large part une réaction contre la scolastique, et plus précisément contre la scolastique du bas Moyen Age. C'est dire qu'un livre comme celui-ci, dans la difficulté même qu'il réserve au lecteur, sert l'œcuménisme en précisant l'enjeu de la controverse du XVI[e] siècle.

P.-Y. E.

ANTONIO AMBROSIANO, *L'Eucaristia nell'esegesi di Oscar Cullmann*, M. d'Auria, Editore Pontificio, Napoli 1956, 151 pages.

Exposé objectif des positions d'O. Cullmann sur l'eucharistie, par un docteur en théologie catholique italien, qui prouve l'audience œcuménique qu'a rencontré depuis quelques années le grand exégète de Bâle. Après avoir relevé dans l'œuvre d'O. Cullmann tout ce qui apparait positif et vrai à un catholique, l'auteur critique l'exégète sur trois points essentiels : 1) il n'a rien publié sur les textes synoptiques et I Cor. 11, 2) l'idée des deux conceptions primitives de la cène manque de base solide, 3) l'exégèse sacramentelle de Jean est parfois arbitraire. Quelle que soit la valeur de ces critiques, ce livre est un effort de dialogue œcuménique, réjouissant du fait de son origine.

M.T.

J. DE SENARCLENS, *La Personne et l'Oeuvre de Jésus-Christ*, Labor et Fides, Genève 1958 (Les Cahiers du renouveau XVIII), 103 pages.

Ce petit livre groupe quatre conférences que l'auteur, après les avoir adressées à un public non théologien (techniquement parlant, en tous cas), a publiées sur la demande de ses auditeurs. De fait, ces études se recommandent vivement aux laïcs ; elles sont simples et claires, elles disent l'essentiel et, sans viser à l'originalité, elles le disent bien. La première de ces études ("Dieu avec nous") montre qu'à travers toute la Bible Dieu est sans cesse parmi les hommes, mais comme le Tout Autre, et ceci dans le but de réaliser une unité parfaite avec sa créature. Cela s'accomplit pleinement en Jésus-Christ : c'est ce que la deuxième étude examine de plus près en traitant des "deux natures de Jésus-Christ". Cette formule dogmatique, l'auteur la situe très bien dans son cadre spirituel et historique, et dans ses conséquences théologiques : par elle, les Pères défendent l'essentiel de la foi au Christ. Etudiant plus précisément, dans sa troisième étude, l'œuvre de Jésus-Christ, l'auteur concentre son intérêt sur "le sens de la mort du Christ", dont il rappelle le fondement biblique, puis les interprétations à travers la tradition de l'Eglise, avant de passer en

revue quelques termes-clés qui rendent compte de cette mort salutaire : le sacrifice, la justification, la réconciliation. Le dernier chapitre est consacré à "la résurrection" ; il défend le mystère de cette dernière contre les négations libérales, et montre ensuite à quel point la résurrection est centrale dans l'œuvre du Christ, et par conséquent pour la vie des croyants, leur vie de tous les jours.

P.-Y. E.

Dom Charles Massabki, *Le Christ, rencontre de deux amours*, Editions de la Source, Paris 1958, 1 569 pages.

Cet ouvrage se présente comme "une synthèse du dogme chrétien envisagé sous l'angle de l'amour", ce qui se légitime du fait que tous les mystères de la foi sont "autant de révélations de l'amour divin". De fait, tout le salut consiste en une rencontre et un échange entre l'amour de Dieu et l'amour que Dieu suscite en l'homme et attend de lui. Partant de l'amour de Dieu — ou plutôt du Dieu-Amour en trois personnes —, puis de l'amour de l'homme (ordonné par Dieu dans la création et désordonné par le péché et la chute), l'auteur traite ensuite de la parfaite rencontre de ces deux amours dans l'incarnation salvatrice du Christ. Un nouvel ordre de l'amour est ainsi établi : la vie en l'Eglise-corps du Christ, la grâce, la prière, — un nouvel ordre dans lequel nous intègre et nous approfondit l'ordre sacramentel, dans l'attente de la plénitude de l'amour (les fins dernières).

On le voit, c'est une théologie assez complète — et traditionnelle — que nous propose ce livre. Une théologie dans l'analyse et la critique de laquelle nous ne pouvons entrer. Disons seulement que ce thème de "la rencontre de deux amours" en Christ, parce qu'il est vraiment central dans l'économie divine, se révèle fécond et donne un véritable dynamisme à un exposé qui ne craint pourtant pas certains termes et certaines argumentations scolastiques. Relevons d'ailleurs dans ce livre le souci d'être accessible et d'expliciter les termes techniques. Relevons-y aussi une ouverture et beaucoup d'emprunts au renouveau théologique actuel.

Dira-t-on que l'auteur aurait pu éviter beaucoup de développements qui ne se rattachent qu'indirectement au thème central qu'il a choisi ? Certes. Mais en définitive, c'est bien son droit de prendre le temps — et le papier — qui lui semble nécessaire pour traiter son sujet. Et ses développements (sur l'eucharistie, par ex.), ne visant pas à l'originalité, constituent en tous cas de bonnes mises au point.

P.-Y. E.

Pères

Hermas, *Le Pasteur*, édition préparée par Robert Joly,
Jean Cassien, *Conférences VIII-XVII*, t. II, par Dom E. Pichery,
Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, t. III, Livres VIII-X et les martyrs en Palestine, par Gustave Bardy,
Athanase d'Alexandrie, III, *Apologie à l'empereur Constance, Apologie pour sa fuite*, par Jan-M. Szymusiak, S.J.,
Trois antiques rituels du baptême, par A. Salles,
Le Cerf, Paris 1958 (Sources chrétiennes, N°s 53, 54, 55, 56 et 59), 405, 284, 177, 192 et 66 pages.

La collection des Sources chrétiennes poursuit son excellent et utile travail en nous offrant cette année ces cinq volumes.

Une réédition du *Pasteur* d'Hermas s'imposait et R. Joly nous en donne une bonne introduction, un texte bien établi, une traduction claire et d'excellentes notes. Ce texte, dans la tradition des apocalypses juives plus que danc celle des Pères apostoliques, est un témoin précieux de la vie ecclésiale romaine vers la première moitié du IIe siècle. La doctrine de l'auteur sur la pénitence, la christologie, l'Eglise, pose de nombreux problèmes ; il fait une place importante à la morale. C'est un témoin important de cette "théologie judéo-chrétienne" primitive que l'on redécouvre aujourd'hui.

Nous avons recensé ici le volume I des Conférences de Cassien. Dans ce volume II, qui comprend les chapitres VIII à XVII, toujours cette ardeur spirituelle monastique, particulièrement dans les textes sur la prière, la chasteté, l'amitié.

Le chanoine Bardy, avant de mourir en 1955, avait pu préparer le manuscrit de ce tome III de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe. Sa traduction a été un peu corrigée ici ou là. Le texte est celui établi par E. Schwartz pour le *Corpus de Berlin*. Il faut attendre maintenant l'introduction générale et les index qui paraîtront bientôt en un tome IV. L'appendice, *Les martyrs en Palestine*, sur les persécutions en terre sainte, commencées en 303, termine ce tome III.

Les deux *Apologies* d'Athanase n'ont pas la valeur théologique des traités dogmatiques, mais sont utiles au point de vue de l'histoire de l'arianisme et des rapports entre l'Eglise et le pouvoir civil. Constance, deuxième fils de Constantin, participe au mépris de certains évêques à l'égard d'Athanase, fidèle au symbole de Nicée. Dans la première Apologie, il se défend, avec respect pour l'empereur. Dans la seconde, définitivement proscrit, en 357, il sera dur pour "l'hérétique Constance". Une bonne introduction donne un résumé clair des luttes d'Athanase entre 328 et 365.

A. Salles, dont on attend un ouvrage sur les origines de la liturgie baptismale, nous donne la première traduction française d'un ensemble de textes baptismaux conservé par la version éthiopienne de la *Tradition apostolique* d'Hippolyte. Ni Dom Connolly, ni Dom Dix, ni Dom Botte (S.C. 11) n'avaient prêté suffisante attention à cet ensemble qui ne figure pas dans les versions latine, coptes et arabe. A. Salles y voit la compilation de *Trois antiques rituels du baptême* et la fusion de deux liturgies distinctes.

Leur lecture est essentielle à quiconque veut comprendre comment l'Eglise ancienne a saisi le lien entre le baptême d'eau et le baptême d'Esprit saint, et la succession des divers rites baptismaux.

M.T

La philosophie passe au Christ, L'œuvre de Justin : Apologies I et II — Dialogue avec Tryphon, textes intégraux présentés par ADALBERT HAMMAN, o.f.m., Editions de Paris, Paris 1958 (Ictus, Littératures chrétiennes 3), 365 pages.

Le Père Hamman a eu l'excellente idée de livrer au grand public, par cette collection, des textes patristiques intégraux, introduits et illustrés d'abondantes photos et dessins. Déjà deux volumes (1. *Naissance des lettres chrétiennes*, 2. *L'empire et la croix*) nous ont donné, sous cette forme agréable, des textes des deux premiers siècles. Dans ce troisième volume, c'est l'œuvre du jeune philosophe de Sichem converti, saint Justin, qui nous est proposée : son son dialogue avec les Grecs (Apologies) et avec les Juifs (Tryphon). Souhaitons que de tels volumes soient lus par de nombreux laïcs ; les Pères ne sont pas seulement un sujet d'étude historique et théologique, leurs œuvres peuvent devenir une nourriture spirituelle pour tout chrétien et amener les fidèles à une ouverture œcuménique, dans la communion de ceux qui ont cru, prié, lutté, à la gloire du Christ, dans tous les siècles.

M.T.

WALTER J. BURGHARDT, S.J., *The image of God in man according to Cyril of Alexandria*, Woodstock-Maryland 1957 (Studies in Christian Antiquity, N° 14, edited by Johannes Quasten), 194 pages.

Belle étude catholique sur la conception de l'image de Dieu dans l'homme selon Cyrille d'Alexandrie qui permet à l'auteur d'aborder entre autre les problèmes de la raison, de la liberté, de la sanctification et du péché. Cinq bons index permettent de poursuivre cette étude historique profondément engagée dans un problème théologique toujours actuel, celui du reste de création intacte dans l'homme pécheur appelé à la rédemption, puis sauvé.

M.T.

PIERRE RICHÉ, *Césaire d'Arles*, Préface de Mgr. de Provenchères, Les Editions ouvrières, Paris 1958 (Eglise d'hier et d'aujourd'hui, 12), 108 pages.

Les petits livres de cette collection nous présentent des saints de l'Eglise de manière très vivante. Dans ce dernier volume, il est question de Césaire, évêque d'Arles dès 503. Il avait été désigné par son prédécesseur Eone, alors que le saint était encore abbé d'un monastère. Exemple extraordinaire du

ministère épiscopal d'un moine qui a placé la prière et la charité au centre de sa charge. Il institue l'office monastique dans son Eglise, chante les nocturnes avec ses familiers, réforme le clergé, le forme à l'étude. Au milieu des guerres de son époque, il ne peut s'empêcher de courir au secours des malheureux ; il vendra même le trésor de l'Eglise, les ornements qui décorent les colonnes, pour racheter des prisonniers, sans s'occuper de leur nationalité ou de leur religion. Pour célébrer l'eucharistie, il utilise des ustensiles sans valeur. On se scandalise et il répond : "Je ne crois pas que Dieu soit fâché de voir racheter des captifs avec ce qui vient de son service, puisqu'il s'est lui-même donné pour racheter les hommes." Quelques textes de Césaire achèvent cet excellent petit livre.

M.T.

PIERRE KOVALEVSKY, *Saint Serge et la spiritualité russe*, Le Seuil, Paris 1958 (Maîtres spirituels, 16), 190 pages.

A ceux qui désirent connaître la Russie, sa spiritualité, dont les deux piliers sont la liturgie et la vie monastique, et le contexte dans lequel elle s'est développée et épanouie, l'on ne peut que conseiller la lecture de ce petit livre.

En fondant dans un pays encore troublé par les invasions mongoles le monastère de la Trinité, saint Serge donnera à son pays un foyer de culture théologique dans lequel s'incarnera également l'esprit national et orthodoxe de la "sainte Russie". Dès lors l'élan est donné et saint Serge peut à juste titre être considéré comme celui qui, jusqu'à nos jours, fera briller, de la Baltique et la Mer Blanche à la Mer Noire, le flambeau de la foi.

Les pages consacrées à l'histoire religieuse de la Russie ne sont pas parmi les moins intéressantes de ce livre.

J.-P. B.

MARTIN LUTHER, *Œuvres*, tome V, Labor et Fides, Genève 1958, 268 pages.

Dans ce deuxième volume de la série entreprise, nous trouvons le très important traité *Du serf arbitre*, nécessaire à la compréhension du "*sola fide... sola gratia*" de la Réforme. Comme il l'a dit lui-même, Luther s'opposait à Erasme en ce qu'il préférait Augustin à Jérôme pour l'interprétation des Ecritures, dans la mesure où Erasme préférait Jérôme à Augustin. Luther craignait aussi qu'Erasme ne glorifiât pas assez le Christ et la grâce. Il le trouvait trop préoccupé des choses humaines. Dans ce traité, où il répond au *De libero arbitrio diatribe sive collatio* qu'Erasme avait écrit pour se désolidariser de lui, Luther marque nettement la différence entre Humanisme et Réforme. Son traité est dur et ne veut rien concéder à l'homme, pour mieux glorifier le Seigneur. L'enjeu de l'Evangile lui semblait être là, et c'est ce qui donne à cet ouvrage une force magnifique. Aujourd'hui, certains exégètes ou théologiens prostestants seraient moins sévères à l'égard d'Erasme. C'est peut-être que l'enjeu est ailleurs.



Une réponse à un pasteur de Breslau termine ce volume : "Si l'on peut fuir devant la mort" ; texte pastoral, plein de charité pour les faibles.

M.T.

Liturgie

Sacramentarium Veronense,
Missale Francorum,
Missale Gallicanum Vetus,
Series maior : Fontes I, II et III, In Verbindung mit LEO EIZENHOFER O.S.B. und PETRUS SIFFRIN O.S.B. herausgegeben von LEO CUNIBERT MOHLBERG O.S.B., Herder, Roma 1956, 1957, 1958 (Rerum Ecclesiasticarum Documenta), CXV + 453, XXVI + 107 et XXV + 167 pages, 8, 6 et 7 tables.

Cette magnifique et très scientifique édition des grands monuments liturgiques est une œuvre utile dont il faut remercier les bénédictins de Saint-Anselme. Les introductions très soignées se complètent d'index qui permettent,

pour le *Sacramentaire de Vérone* par exemple, de retrouver la trame biblique des oraisons ou de suivre les termes du vocabulaire liturgique. Le *Sacramentaire Gélasien*, le *Missel Gothique*, le *Sacramentaire Ambrosien*, sont prévus dans cette collection que tout liturgiste devra posséder.

M.T.

C. MOUSSES, *Les livres liturgiques de l'Eglise chaldéenne*, I, Institut pontifical des Etudes Orientales, Beyrouth 1955, 164 pages.

Ce livre nous initie aux différents livres nécessaires à la célébration des rites dans l'Eglise chaldéenne catholique : le lectionnaire, l'épistolier, l'évangéliaire, le missel, les différents rituels... Un tableau des leçons bibliques pour tous les dimanches, fêtes, sacrements, fait désirer qu'en Occident les Eglises retrouvent la pratique d'au moins trois lectures par célébration : Ancien Testament, Epître, Evangile. Le rit chaldéen prévoit deux lectures de l'Ancien Testament. Ainsi, pour la messe de la Résurrection, on a : Es. 60. 1-7, I Sam. 2. 1-10, Rom. 5. 20-6 fin, Jn. 20. 1-18. Un deuxième volume renseignera sur l'Office divin.

M.T.

F.J. DOELGER, *Lumen Christi*, traduction de l'allemand par Marc Zemb, Le Cerf, Paris 1958, 117 pages.

Traduction d'une étude publiée en 1936, ce petit livre fait l'histoire du *Lucernaire*, liturgie vespérale de la lumière, fait comprendre la place du Christ comme Lumière dans la liturgie, et montre que l'acclamation solennelle de la liturgie pascale faisait partie anciennement de beaucoup d'offices vespéraux. Le lucernaire était aussi pratiqué dans les familles. Le rôle de la lumière dans la liturgie chrétienne reçoit ici une explication historique limpide.

M.T.

The Commemoration of Saints and Heroes of the Faith in the Anglican Communion, The Report of a Commission appointed by the Archbishop of Canterbury, S.P.C.K., London 1957, 86 pages.

Ce rapport d'une commission désignée par l'Archevêque de Canterbury nous livre le résultat de ses recherches et délibérations. Il s'agissait de préciser les fondements théologiques, l'histoire et la pratique du mémorial des saints dans l'Eglise anglicane. Après un bon chapitre théologique, deux sur l'histoire, des origines au Moyen Age, un sur les Eglises orthodoxes, nous trouvons un exposé de la pratique de l'Eglise anglicane à travers le monde. Ce précieux document éclaire le sens qu'il faut donner aux fêtes des saints dans la liturgie : elles ne sont pas à la gloire de héros chrétiens, mais à celle de l'unique Médiateur et de sa grâce abondamment répandue sur l'Eglise de tous les temps (voir, dans ce numéro, l'article "Le mémorial des saints").

M.T.

Sins of the Day, Longmans, London 1958, 75 pages.

Ce petit manuel sur "les péchés du jour" propose différents examens de conscience selon les divers états de vie : gens mariés, parents, célibataires, adolescents, étudiants, ouvriers, etc... Chaque chrétien, dans chaque état, est ainsi stimulé à réfléchir sur son attitude à l'égard de Dieu, en lisant ces phrases courtes qui conduisent à la repentance, au désir de la confession et de l'absolution. Le christianisme anglais est vraiment toujours profondément pastoral, soucieux de la vie intérieure de chacun.

M.T.

Œcuménisme

PAUL CONORD, *Brève histoire de l'œcuménisme*, Préface de W.-A. Visser't Hooft, S.C.E., Paris 1958 (Collection "Les Bergers et les Mages"), 236 pages.

Il était nécessaire d'avoir en français une introduction à l'œcuménisme. L'auteur a mis toute sa connaissance et son expérience au service de ce travail réussi. En quelques pages claires il nous fait parcourir les siècles, en caractérisant le sens des différentes divisions de l'Eglise. Puis, c'est l'histoire du

mouvement œcuménique. En annexe, différents textes très utiles : bibliographie, vocabulaire, chronologie. On appréciera, en particulier, la bibliographie des ouvrages de controverse du XVIIe siècle, ouvrages qui souvent, malgré leurs titres, étaient pleins de théologie œcuménique. Le vocabulaire rendra de grands services aux laïcs. Un livre qu'il faut recommander à tous les fidèles, en même temps que, d'un point de vue catholique, le livre du Père M. Villain sur l'Abbé Couturier. Avec ces deux livres, on aura une vue objective sur l'œcuménisme de Genève et sur celui de Rome. Ajoutons que les nombreuses illustrations rendent cette *Brève histoire de l'œcuménisme* d'une lecture très attrayante.

R.S.

F. R. Barry, *Vocation and Ministry*, James Nisbet, Welwyn 1958, XIV + 184 pages.

L'évêque de Southwell a une longue expérience du recrutement des candidats et de la formation au ministère dans l'Eglise. Ce sont les résultats de cette expérience qu'il veut faire partager dans ce livre, écrit plus spécialement en vue de la Conférence de Lambeth tenue en juillet dernier. En effet, le problème de la vocation (et ce n'est pas simplement une question de quantité numérique, mais aussi de qualité, comme le souligne l'auteur) se fait de plus en plus cruellement sentir dans l'Eglise anglicane, et le Dr. Barry pensait avec raison qu'il serait souhaitable que les évêques réunis à Lambeth se penchent sur ce difficile problème. Pour en situer toutes les données, il étudie la signification du mot vocation, la fonction du ministère, la nature et l'objet de l'Eglise et le contexte social et historique par lequel sa vie et son ministère sont conditionnés, avant d'aborder les questions de la sélection des candidats et de l'adéquation du système de formation aux conditions actuelles. Ce tour d'horizon l'amène à conclure au besoin urgent d'un accroissement en force du ministère si l'Eglise ne veut pas échouer dans sa mission. Il propose donc pour finir une solution: la création, à côté du ministère traditionnel, professionnel et à plein temps, d'un "ministère supplémentaire" constitué par des laïcs, vivant de leurs propres ressources (c'est-à-dire, continuant à exercer leur profession), qui, sur proposition de la communauté paroissiale, seraient ordonnés par l'évêque, après enquête en bonne et due forme, pour exercer *bénévolement* le ministère dans l'Eglise. Sur les difficultés que pourraient présenter cette innovation (formation, discipline, etc.) l'auteur passe assez rapidement car, écrit-il, "nous devons d'abord nous décider sur le principe ; si nous décidons que le principe est bon, alors nous aurons à nous occuper des problèmes qui en découlent". En tout cas, l'évêque de Southwell ne croit pas à la valeur d'un "diaconat permanent" pour la solution du problème qui le préoccupe.

Après avoir pris connaissance de ce livre, et sans vouloir porter de jugement hâtif sur la réflexion de son auteur, nous nous sommes toutefois demandé : alors que pour tant d'Eglises se pose ce même problème, ne serait-il pas possible qu'une réflexion en commun (au sein du Conseil œcuménique, par exemple) permette de confronter les expériences et les positions diverses pour essayer, à travers un renouvellement de la compréhension du ministère, de parvenir à une solution commune ?

G.H.

Alec R. Vidler, *Essays in Liberality*, SCM Press, London 1957 (The Library of Philosophy and Theology), 190 pages.

Il a déjà été question dans notre revue de cet ouvrage (cf. la chronique de W. Browning, "La théologie anglicane en 1956", N° 44, p. 362) qui groupe une dizaine d'essais du Dr. A. R. Vidler, Doyen de King's College à Cambridge. L'auteur y fait une distinction entre le Libéralisme du XIXe siècle, "défendu par John Morley et attaqué par J.H. Newman", et la "libéralité" (avec un petit l) dont l'adjectif est "l'opposé, non de conservateur, mais de fanatique, ou bigot, ou intransigeant". La "libéralité" indique "l'esprit large et se détourne de l'idée fixe ; elle n'est pas restreinte à des hommes d'une seule couleur d'opinion". Ces quelques fragments de phrases devraient suffire, nous semble-t-il à faire saisir le sujet de ce livre et tout l'intérêt qu'il saura susciter chez ses lecteurs.

G.H.

LORD ALTRINCHAM, *Two Anglican Essays*, Secker and Warburg, London 1958, 128 pages.

Ce petit livre contient deux essais n'ayant aucun rapport entre eux si ce n'est leur auteur, Lord Altrincham, qui, l'on s'en souvient, s'est taillé une certaine réputation, voici plus d'un an, en prenant violemment à partie la famille royale britannique et surtout la Cour de Buckingham. Poursuivant sa carrière de polémiste, c'est à l'Eglise d'Angleterre qu'il s'en prend cette fois-ci — dans son premier essai intitulé "Plaidoyer d'un laïc" — bien que, déclare-t-il, son Eglise soit pour lui "la plus importante des institutions nationales". Remettant un peu tout en question, l'auteur insiste sur la nécessité de réformes profondes et radicales. Il professe un profond mépris pour la théologie et ne veut se servir que de son "bon sens" : d'où il résulte malheureusement que son argumentation reste bien superficielle et porte même souvent à faux. Etait-ce toutefois une raison suffisante pour que l'éditeur religieux, qui lui avait fait commande de cet essai, refuse de le publier après lecture du manuscrit ? Nous ne le pensons pas, car rares sont aujourd'hui les fidèles suffisamment attachés à l'Eglise pour prendre la peine de réfléchir à son sujet, et cette réflexion, si superficielle soit-elle, mériterait d'être considérée comme un service rendu à l'Eglise et à son clergé.

Le second essai étudie les idées politiques et sociales du grand théologien anglican du XIXe siècle, F. D. Maurice, et la profonde influence que ces idées exercèrent.

G.H.

A. M. ALLCHIN, *The Silent Rebellion*, Anglican Religious Communities 1845-1900, SCM Press, London 1958, 256 pages.

Engagées depuis plus d'un siècle dans une "rébellion silencieuse" contre les valeurs et les normes de ce monde, les Communautés religieuses de l'Eglise d'Angleterre, issues du mouvement d'Oxford, réussirent entre 1845 et 1900 à battre en brèche les innombrables obstacles qu'opposaient à leur développement certaines autorités de l'Eglise anglicane et bon nombre de leurs coreligionnaires. L'incompréhension de l'entourage, et même des sympathisants, vis-à-vis de cette nouvelle forme de vocation semble bien être caractéristique de toute fondation de communauté religieuse. C'est un des aspects mis en lumière dans ce livre qui fait écho, à plus d'un égard, à celui du Pasteur Lagny, *Le réveil de 1830 à Paris et les origines des Diaconesses de Reuilly* (dont il fut rendu compte dans le N° 48). A. M. Allchin a tenté de saisir son sujet dans son ensemble, en s'attachant plus particulièrement à l'examen des idéaux qui animèrent les fondateurs des premières communautés, de la situation sociale et culturelle de l'époque, et des relations de ces sociétés avec l'Eglise en général, et plus particulièrement avec l'Episcopat. Son ouvrage est divisé en trois parties. La première est consacrée au récit de la fondation des communautés féminines et explique pourquoi elles existèrent et se développèrent plus de vingt ans avant l'apparition de communautés semblables pour hommes. La seconde partie décrit, à la lumière des comptes rendus des Congrès de l'Eglise et des débats de la Convocation de Canterbury, les réactions de l'Eglise à la croissance de ces nouvelles institutions. La troisième partie enfin traite de la fondation des communautés d'hommes à la fin du siècle, et considère l'influence de certaines tendances théologiques sur la vie des communautés de cette période. Tout ce travail historique est excellent, écrit avec une compréhension et un respect profonds de la vie religieuse.

G. H.

Bilan du monde, 1958-1959, Encyclopédie catholique du monde chrétien, tome I, Casterman, Paris-Tournai 1958 (Eglise vivante), 428 pages.

"L'idée de cet ouvrage est partie d'une double évidence : d'une part, le fait que les problèmes ont, de plus en plus, une dimension internationale et, d'autre part, que les catholiques ont à prendre conscience plus que jamais de l'universalité de l'Eglise.

Le besoin se faisait sentir d'un ouvrage qui rassemblât, sous une forme synthétique, l'ensemble des renseignements de base qu'il est indispensable de connaître pour s'orienter dans le monde actuel et situer l'action de l'Eglise.

Bilan du monde vise donc à donner une description très précise de l'Eglise dans le monde et du monde dans lequel l'Eglise doit exercer sa mission.

C'est, à la fois, une véritable encyclopédie des problèmes politiques, sociaux, culturels et religieux qui se posent aujourd'hui, et une source de renseignements très pratiques sur les institutions et organisation chrétiennes dans le monde."

Cette encyclopédie atteint tout à fait le but que se sont proposés le Centre de recherches socio-religieuses de Bruxelles et le Centre Eglise Vivante de Louvain. Cet instrument indispensable et facilement maniable, pour qui veut connaître le monde et ses institutions, dans lesquels vit l'Eglise, se présente sous une forme claire et agréable. Tous les problèmes importants sont exposés, résumés, éclairés de statistiques et de tableaux. Les pages sur le protestantisme et l'œcuménisme sont objectives, iréniques, bien qu'il faille évidemment les compléter par une information de source protestante.

M.T.

Journal illustré de l'Eglise, 20 siècles d'histoire, Le Seuil, Paris 1958, 200 illustrations, 300 articles, 256 pages.

Excellente idée d'avoir voulu imaginer un recueil de numéros de journaux, genre hebdomadaire illustré, sur les grands événements de l'histoire ecclésiastique. Au milieu d'abondantes photos, nous trouvons dans un "numéro" du Ier siècle un interview de Pierre ; au IVe, un article de fond sur Constantin ; au Ve, une colonne sur "Impasse à Ephèse" (De notre envoyé spécial au concile, le 4 juillet) etc... Et cela jusqu'à nos jours, de manière très vivante, journalistique, sur une information sérieuse, avec une utilisation directe des textes. Sur la Réforme, on a fait un effort d'objectivité ; cependant les deux pages sur Luther, Calvin et Henri VIII sont un peu pénibles. On aurait pu faire là œuvre œcuménique. Puisqu'il s'agit d'un effort catholique, les auteurs auraient pu imaginer des interviews de personnages de la Réforme, qu'ils auraient écrits avec l'aide d'historiens protestants, donc positivement, quitte ensuite à donner l'avis de la rédaction catholique. Le récit du Concile du Vatican est au contraire extrêmement dépouillé de partis-pris. Tout se lit avec un immense intérêt, comme un hebdomadaire moderne très bien fait.

M.T.



Lexikon für Theologie und Kirche, Band 2 (Barontus-Cœlestiner), Herder, Freiburg im Breisgau 1958, 1 255 pages.

Ce second volume de la réédition du dictionnaire catholique allemand se distingue par les mêmes qualités que nous avons louées dans le premier (cf. *Verbum Caro*, N° 46, p. 206). De nouveau ce n'est pas seulement le caractère complet de tout ce qui touche à l'histoire et à l'information qui nous frappe, mais bien davantage la façon profonde et suggestive, biblique et œcuménique dont sont traités les principaux articles, leur solidité et leur fraîcheur.

Allant de "Barontus" à "Cœlestiner", ce volume contient tous les articles sur la Bible, la théologie, la morale et l'herméneutique bibliques, comme aussi tout ce qui concerne la confession (Busse, etc.), l'épiscopat (Bischof). Dans ces deux derniers sujets, les éditeurs ont demandé la collaboration de théologiens protestants pour expliquer ce que confession et épiscopat sont devenus dans nos Eglises. Sur Calvin et le calvinisme il y a un exposé parfaitement objectif et dépourvu de toute polémique. Sur Karl Barth un article dense et clair du P. Bouillard. On a consacré aussi quelques colonnes à "Christozentrik". Quel dictionnaire catholique l'aurait-il fait il y a vingt ans ? Il y a là un de ces signes merveilleux de l'émulation spirituelle. Notons ici également les remarques pastorales tellement évangéliques du professeur Hæring sur la pratique de la confession. Le P. Karl Rahner a traité "le charisme" de façon remarquablement équilibrée, insistant sur la nécessité de charismes non-institutionnels, vraiment nouveaux et audacieux, mais soulignant en même temps que les charismes sont souvent vécus et éprouvés dans une persévérance et un héroïsme cachés.

En matière de théologie biblique, nous notons encore ce que le professeur Vœgtle a écrit sur "lier-délier" ; la conclusion vaut d'être citée : "Le pouvoir de lier et de délier devrait donc signifier dans la bouche de Jésus (et probablement de Jésus ressuscité) l'annonce et la communication avec autorité du salut

du Royaume de Dieu ; il englobe toute une action qui consiste à proclamer et enseigner, à engager et ordonner, à opérer grâce et jugement". Très intéressants sont aussi les arguments que le professeur **Blinzler** avance pour prouver que les "frères de Jésus" étaient des parents ; les fondements bibliques de cette thèse sont plus solides que nous ne le croyons d'habitude, et nous poussent à accepter la position des Réformateurs en cette matière.

F. S.

Gregory Baum, O. S. A., *That they may be One*, A Study of Papal Doctrine (Leo XIII-Pius XII), Bloomsbury, London 1958, X + 182 pages.

A l'aube d'un nouveau pontificat, cette étude de la doctrine papale (de Léon XIII à Pie XII) sur l'unité de l'Eglise prend toute sa valeur et constitue, selon le désir exprimé par l'auteur, "une contribution au dialogue œcuménique" qui permet de faire le point sur la position du magistère romain vis-à-vis des "chrétiens dissidents".

Ce n'est certes pas un ouvrage révolutionnaire, et l'on ne s'étonnera pas que le premier chapitre soit consacré à l'affirmation de l'unité de l'Eglise catholique romaine en tant que Peuple de Dieu et Corps mystique du Christ. Mais, ceci étant fait, il s'agissait de définir, selon les Documents pontificaux, la situation religieuse des chrétiens séparés, des *fratres dissidentes*, par rapport à l'Eglise romaine. D'où, tout d'abord, une définition : "Par chrétiens dissidents ou séparés, nous entendons tous les hommes croyant en Jésus-Christ, Dieu et Sauveur, qui demeurent séparés de l'Eglise catholique de bonne foi" (p. 34). Et à ces chrétiens il est fait une place spéciale et de plus en plus importante dans les Documents pontificaux depuis Léon XIII, bien que le contenu théologique de ces Documents ne soit pas souvent développé. Mais l'auteur peut affirmer, en s'appuyant sur les textes officiels, que les chrétiens dissidents sont l'objet d'une ambiguïté fondamentale du fait de leur héritage surnaturel certain et, d'autre part, du germe de discorde dont ils sont aussi les héritiers. Quant à leur relation avec l'Eglise catholique, l'auteur conclut — après avoir montré combien il est difficile de tirer de règle générale, étant donné le grand nombre de situations différentes — à une union des chrétiens dissidents avec l'Eglise par divers liens visibles et invisibles. "Attachés à l'Eglise, ils doivent demeurer au dehors de son unité" (p. 64). Le Père Baum ne s'arrête pas toutefois à la considération de la relation qui unit les chrétiens séparés en tant qu'individus à l'Eglise romaine, il veut aussi étudier la nature des corps chrétiens séparés, des Eglises dissidentes. C'est l'objet de son troisième chapitre. Il faut noter cependant que si "les documents du Saint-Siège se réfèrent normalement aux corps chrétiens de l'Est, séparés de Rome, comme à des «Eglises»" (p. 69), "les Eglises dissidentes de l'Ouest ne sont jamais appelées «Eglises» dans les documents romains" (p. 72), et cela à cause de l'absence, pour Rome, de la succession apostolique. Néanmoins, les communautés protestantes ont quelque caractère d'Eglise sur le plan surnaturel. Et si l'instruction *Ecclesia Catholica* (*Acta Apostolicæ Sedis* 42, 1950, 44) enseigne que l'Eglise catholique ne manque d'aucune des valeurs surnaturelles que l'on trouve dans les Eglises dissidentes, c'est parce que le patrimoine divin lui appartient déjà en propre, même dans la séparation (p. 75-76).

Les deux derniers chapitres du volume traitent de "L'œcuménisme catholique", le premier de son fondement, le second de son exercice. L'auteur a soin de définir ce que Rome peut vouloir dire par "œcuménisme" : c'est "l'office divin de réconciliation confié à l'Eglise (catholique) lorsqu'elle se manifeste aux chrétiens séparés" (p. 78) ; "l'œcuménisme fait partie de la mission essentielle de l'Eglise pour la réconciliation du monde en Christ" (p. 101). L'exercice de cet œcuménisme catholique est "le *témoignage œcuménique* de l'Eglise, dont le support et le parallèle est la *charité œcuménique* de tous les chrétiens" (p. 102). Un paragraphe est consacré dans ce dernier chapitre au Conseil œcuménique des Eglises et à la position de Rome à son égard. La bibliographie qui termine le livre est satisfaisante bien que sommaire : l'auteur est au courant du travail théologique du Continent, mais on peut exprimer le regret que pas une seule fois (même lorsqu'il parle de la prière pour l'Unité) il ne fasse mention de l'Abbé Couturier et de son influence si considérable comme apôtre catholique de l'Unité.

G. H.

Marie

JEAN GALOT, S.J., *Marie dans l'Evangile*, Desclée de Brouwer, Paris-Louvain 1958 (Museum Lessianum, section théologique N° 53), 197 pages.

Encore un livre de mariologie biblique, et très bien fait. Il faut reconnaître tout un effort catholique actuel pour ressourcer la piété mariale dans l'Ecriture. En quatre chapitres nous avons les mystères de l'annonciation, de la présentation, de Cana et du Calvaire, un épilogue sur la Pentecôte. Si l'on ne peut conclure à un vœu de virginité chez Marie, avant l'annonciation, comme le font plusieurs auteurs catholiques, on appréciera les pages sur la salutation de l'ange et la réponse de Marie, sur le Magnificat. Très beaux développements sur Cana, bien que la solution du P. Boismard (*Du baptême à Cana*) soit trop rapidement écartée ("Mon heure n'est-elle pas encore venue ?"). Le "Voici ta mère" de la croix est interprété comme "le principe de la dévotion du chrétien à l'égard de la Sainte Vierge", dévotion non sentimentale mais théologale. L'auteur cite plusieurs théologiens protestants. Ouvrage équilibrant pour la mariologie catholique.

M.T.

CLÉMENT DILLENSCHNEIDER, C.SS.R., *Marie dans l'économie de la création rénovée*, Alsatia, Paris 1957, 359 pages.

L'auteur "également ennemi, en doctrine mariale, de toute surenchère malsaine et de tout minimisme déplaisant" est peut-être le mariologue le plus accessible à un esprit réformé. Son souci œcuménique est certain comme le prouve sa citation de H. Asmussen (*Die Mutter Gottes*) au début de son introduction. Sa conception biblique et typologique de Marie fait sortir la mariologie d'un sentimentalisme qui individualise la personne de la Vierge et développe à l'infini ses privilèges et ses gloires. Toute sa réflexion sur Marie, prototype et personnification de l'Eglise, est la voie de salut pour la mariologie romaine, une possibilité de retrouver le contact avec le protestantisme sur ce point de la foi.

M.T.

STANISLAS CWIERTNIAK, S.M., *La Vierge Marie dans la tradition anglicane*, Fleurus, Paris 1958 (Collection "Omnes Gentes"), 176 pages.

Le Père Cwiertniak, grand connaisseur de l'anglicanisme, a rassemblé des textes de différents théologiens ou spirituels anglicans sur Marie. On y sent combien la mariologie anglicane veut se maintenir dans la tradition des Pères et combien son souci de fidélité biblique la maintient dans une santé christologique réjouissante. Un livre qui comble une lacune ; un livre bien fait.

M.T.

M.-J. GERLAUD, O.P., *Les ouvriers de la Vierge Marie*, Les Editions ouvrières, Paris 1958 (Eglise et monde ouvrier), 129 pages.

Résultat d'une large "révision de vie" de militants ouvriers, ce livre nous révèle les difficultés et les joies d'une piété mariale catholique. Dans les difficultés, on notera cette remarque : "On ne me parlait que d'Elle, sans liaison au Christ au point que pressentant une idolâtrie, je m'étais instinctivement tournée vers le Christ seul." On sent le besoin d'une mariologie biblique. Le chapitre sur "Marie, Vierge pauvre" montre comment une ouvrière catholique peut vivre dans une certaine amitié avec Marie, la mère laborieuse de Nazareth.

M.T.

PAUL EVDOKIMOV, *La femme et le salut du monde*, Etude d'Anthropologie chrétienne sur les charismes de la femme, Casterman, Tournai-Paris 1958, 273 pages.

Il est des livres que l'actualité de leur sujet et l'originalité de leur synthèse rendent particulièrement marquants. Celui-ci répond assurément à cette double qualité, encore que son auteur se montre original non dans ses sources : la théologie orientale, mais dans sa manière d'appréhender à partir d'elles un grand problème d'actualité. Il fallait pour cela une culture qui com-

prenne d'une part l'Ecriture et la pensée orthodoxe ancienne et moderne, d'autre part la littérature contemporaine, philosophique, psychologique, sociologique et romanesque, sur l'un des phénomènes capitaux du monde moderne : le rôle nouveau de la femme dans la société. De fait, l'auteur possède cette vaste culture, et il nous donne une étude avec laquelle on doit compter, une étude très suggestive, qui, même si elle peut appeler des réserves, emporte d'abord l'intérêt du lecteur.

Partant de l'unité primordiale de l'homme et de la femme, l'auteur commence par développer des remarques d'anthropologie générale : la constitution de l'être humain, sa situation à l'égard de Dieu, à l'image et à la ressemblance de qui il est créé, sa situation dans le dessein de Dieu, sa sanctification, son rôle dans le sacerdoce royal, sa place dans l'Eglise et le rôle de cette dernière dans le monde et dans l'histoire.

Dans une deuxième partie, l'auteur analyse la place de la femme dans la société au cours de l'histoire. L'homme (au sens de *Mensch*), icône de Dieu dont le Christ est l'archétype, existe et appartient à Dieu très précisément dans la réciprocité de l'homme et de la femme, réciprocité que la rupture avec Dieu a dissociée. Dès lors les relations homme-femme sont précipitées dans une oscillation continuelle et fausse entre une sur-féminisation et une sur-virilisation : dans le matriarcat d'une part, dont l'auteur étudie la mythologie, la sociologie, et les résonnances actuelles dans la psychologie, — dans le patriarcat d'autre part. La vérité du féminisme actuel est d'arracher la femme à l'infériorité dans laquelle la maintient une véritable névrose collective ; le mensonge du féminisme serait de faire de la femme une rivale de l'homme au lieu de retrouver entre elle et ce dernier la communion initiale, de faire perdre alors à la femme sa nature propre, et de perdre en même temps la culture et le monde auxquels seule la femme peut donner leur âme. Une idée à relever dans cette deuxième partie : l'instinct maternel, que la femme possède par essence, la qualifie immédiatement, à la différence de l'homme, pour répondre spontanément à la catégorie religieuse qui est celle de la paternité. D'où sa sensibilité particulière au spirituel, et, selon l'auteur, sa place prépondérante dans le salut.

La troisième partie de l'ouvrage reprendra notamment et développera ce thème. Empruntant à la psychologie de Jung les catégories de l'archétype, et partant de l'affirmation que le Christ est l'archétype de la nature humaine, dans la complémentarité du couple, l'auteur se demande quels sont les archétypes propres de l'homme et de la femme. Il les discerne dans les deux figures humaines les plus centrales pour l'Orthodoxie : la Théotokos et Jean-Baptiste, la Mère et l'Ami. Et à partir de là il dégage les charismes différents de l'homme, dont le propre est d'agir (et à qui de ce fait est réservé le ministère liturgique dans l'Eglise), et de la femme, dont le propre est d'être.

Par ce maigre compte-rendu nous craignons déjà d'avoir défiguré ce livre, aussi n'essayerons-nous même pas de résumer les développements de l'auteur sur les archétypes du féminin et du masculin. Ces pages sont très remarquables, encore que la mariologie qui s'y exprime, du reste bien appuyée sur la tradition orthodoxe, soit passablement stupéfiante pour un protestant.

P.-Y. E.

MAURICE VILLAIN, *Introduction à l'Œcuménisme*, Casterman, Tournai-Paris 1958 (Coll. "Eglise vivante", série Etudes), 264 pages.

Le R. P. Maurice Villain, disciple de l'Abbé Couturier et pionnier de l'œcuménisme catholique, nous donne dans ce livre le fruit de son expérience. Il ne nous est pas encore possible de rendre compte de ce remarquable ouvrage qui vient de paraître ; nous le ferons dans notre prochain numéro, mais nous tenions à signaler, avant la Semaine de prière pour l'unité, la parution de ce livre dont on peut déjà dire que la lecture est nécessaire pour comprendre le sens profond de l'œcuménisme catholique.

G. H.

Discographie

Bible

Les disques bibliques s'inscrivent progressivement aux catalogues de plusieurs firmes depuis un petit nombre d'années, et l'on peut disposer maintenant de réalisations très diverses, depuis le petit *45 tours* qui offre une simple lecture de fragments bibliques, jusqu'à la série de plusieurs *33 tours* où musique, récitant et acteurs vous entrainent au travers de l'histoire sainte. La qualité technique de ces enregistrements est inégale de l'un à l'autre, mais plus différente encore leur valeur *pastorale*. Les uns s'adressent directement aux enfants avec une intention *catéchétique*, d'autres par des rapprochements de textes serviront l'*étude* biblique, d'autres encore sont susceptibles de renouveler la *méditation* personnelle dans cette écoute vivante de la Parole de Dieu.

Tous les enregistrements actuels sont analysés ci-dessous, pour permettre à chacun de faire un choix en fonction de l'usage qu'il souhaite faire de ces disques. L'ordre dans lequel ils sont présentés s'efforce de suivre l'ordre des livres de la Bible. Nous excluons de cette chronique les *Psaumes* chantés et les *chansons* d'inspiration biblique, qui feront prochainement l'objet de recensions globales. Mais il faut dès maintenant attirer l'attention sur l'intérêt que les uns et les autres présentent pour l'enseignement biblique. Une leçon sur la Création, par exemple, pourait associer les trois genres : pour base l'excellent *récit* du P. Roguet (cf. ci-dessous "La plus belle histoire des temps", *Ducretet 450 V 005*), en manière de résumé la *chanson* — poétique et fidèle au texte — de Marie-Claire Pichaud "Il y eut un soir, il y eut un matin" *(Studio S.M. 45-12)*, et pour magnifier l'œuvre de Dieu dans l'esprit de la liturgie le *psaume* 148 dans la version musicale de J. Gelineau (*Studio S.M. 33-08*). L'une ou l'autre de telles associations est d'ailleurs réalisée, avec plus ou moins de bonheur, dans le "montage" de certains disques bibliques.

Notons enfin qu'un certain nombre de lectures bibliques, insérées dans le contexte *liturgique* d'un office, se trouvent dans les disques de la *Communauté de Taizé* : 2 Samuel 6, 14-22, et Luc 9, 18-26 (Soli Deo Gloria, *Studio S. M. 33-19*), Esaïe 9, 1-7, Tite 2, 11-15, et Luc 2, 1-14 (Taizé-Nuit de Noël, *S. M. 33-26*), Ephésiens 4, 2-6, et Jean 17, 21-23 (Prière pour l'Unité, *S. M. 45-10*).

La Bible — Ancien Testament, direction artistique R.P. Martin, J. Germain et G. Didier. 5 disques 33 t. 25 cm. standard, *Philips P 76.134 R* à *P 76.138 R*. *1* Alliance, Moïse. *2* Moïse, Juges et Rois. *3* David. *4* Prophètes. *5* Prophètes, Résistance des Israélites.

Cette collection se propose de montrer "la naissance et la formation du peuple élu de Dieu, ses drames et ses instants de grandeur". En cinq disques, représentant moins de trois heures d'audition et couvrant l'Ancien Testament tout entier, l'histoire sacrée se déroule en une vaste fresque sonore. Cette conception a imposé l'usage de résumés et de textes de liaison où sont insérés seulement ici et là quelques extraits du texte biblique (dans la traduction de Maredsous). Les auteurs eux-mêmes disent avoir réalisé un *reportage*, mais trop souvent l'*événement* devient dans ce style un *fait divers*, dépouillé de sa signification profonde. (Citons au hasard le sacrifice d'Isaac ou les aventures de Jonas.) Les personnages de cette fresque se bousculent. On aurait préféré un éclairage plus franc sur quelques grandes figures marquantes, quitte à laisser dans l'ombre beaucoup d'autres des nombreux témoins fidèles ou serviteurs infidèles de Dieu.

La réalisation a fait appel aux plus grands moyens : *acteurs* de renom, dont plusieurs sociétaires de la Comédie Française ; *partition musicale* importante du R.P. Martin, mettant en œuvre solistes, chœurs, orchestre et orgue ; *techniques* modernes d'enregistrement et de gravure. Mais on regrettera que le style des voix s'apparente trop souvent à celui d'un montage radiophonique ou

d'un documentaire cinématographique (narrateur), quand il n'emprunte pas à la déclamation du théâtre (interventions des personnages bibliques). La musique de même n'est à l'abri ni des effets décoratifs (apparition du Seigneur à Moïse sur le Sinaï, en plein fracas) ni d'un certain pathétique.

Malgré ces réserves nécessaires, qui visent surtout la conception d'ensemble, il faut reconnaître qu'on trouvera de bons passages, malheureusement difficiles à repérer et à isoler car il n'y a pas d'analyse précise sur les pochettes ni de plages séparées sur les disques. Signalons en particulier les *Lamentations de Jérémie* sobrement dites par Pierre Dux (disque 5, face 1), et surtout l'étonnant *Cantique de Débora* rendu à une vie frémissante par le grand art de Maria Casarès (disque 2, face 2). En outre telle ou telle section de cette évocation d'Israël pourra être utilisée dans l'enseignement biblique pour introduire une leçon qui devra souvent compléter ou rectifier "l'image" sonore.

La plus belle histoire des temps, racontée aux enfants par le R.P. Roguet. 7 disques 45 t. standard, *Ducretet-Thomson 450 V 005* à *450 V 011*. 1 La création du monde. 2 La création de l'homme et de la femme. 3 Le péché. 4 Caïn et Abel. 5 Noé. 6 Le déluge. 7 L'arc en ciel, la tour de Babel.

C'est un récit très simple, sans prétention, sans montage compliqué, sans bruitage excessif. A lui seul le P. Roguet soutient l'attention, il raconte les onze premiers chapitres de la *Genèse*, en suit fidèlement le texte, les explique, leur ajoute des commentaires pleins d'humour et tire la leçon des événements. La musique de Marius Constant est originale et de bon goût, elle se borne à ponctuer le récit. Les trois derniers disques se prêtaient à l'illustration sonore "concrète" ; ce *bruitage* est plaisamment réalisé, avec sobriété. Enfin sur chaque pochette on trouve en quelques lignes un très bon résumé du récit. C'est dire, en bref, que cette réalisation est parfaitement adaptée aux enfants ; elle les instruira avec le sourire, sans les divertir par l'anecdote aux dépens du sens profond de cette *histoire* sainte.

Le texte du P. Roguet se retrouve, à quelques différences près, dans un album édité par Suchard (10, rue Mercœur, Paris 11e) sous le même titre général de *La plus belle histoire des temps*, volume I *Au berceau de la Création*, qui s'étend sur les 45 premiers chapitres de la *Genèse* (un deuxième album lui fait suite : *Histoire d'un Royaume*). Les vignettes d'illustration ne sont pas très heureuses, exception faite de photographies en couleurs de la Terre Sainte, mais l'imagerie de l'histoire sainte est un genre difficile. De toutes façons l'association du texte, de l'image et du disque est un bon procédé catéchétique, et l'on souhaite que le P. Roguet donne une suite à ces premiers disques.

Histoire sainte à la veillée, texte de Daniel-Rops. 2 disques 45 t. standard, *Decca 450.581/582*. 1 Noé et son grand bateau. 2 Les aventures de Jonas.

Le texte, très contestable, prend les plus grandes libertés avec le récit biblique, moralise à l'occasion mais ne laisse rien entrevoir des significations spirituelles. L'interprétation est aussi décevante ; le ton des enfants narrateurs est bien peu naturel, et la voix de Saint-Granier conviendrait mieux au Père Noël qu'à Dieu le Père ! Curieuse idée, au surplus, d'avoir choisi l'orgue pour les illustrations musicales, et quelques lambeaux d'œuvres de Bach qui n'ont rien à faire en ce "grand bateau". Un conte de Perrault fera mieux pour distraire les enfants !

Histoires merveilleuses de la Bible, racontées aux enfants par J.-P. Fasnacht. *1* David et Goliath *2* Moïse sauvé des eaux. 1 disque 33 t. 17 cm., *Déva 33 B* (Le disque évangélique, 130 bd de l'Hôpital, Paris 13e).

Parmi les réalisations destinées aux enfants, ce disque est à situer, sur l'échelle des valeurs, à mi-distance des deux séries recensées ci-dessus. Le conteur, un brin solennel par instants, n'a pas l'habileté du P. Roguet ; mais son texte — contrairement à celui de Daniel Rops — paraphrase le récit biblique sans le trahir. On remarquera même le judicieux parallèle établi, à propos de Moïse, entre les massacres de nouveaux-nés ordonnés par le Pharaon et par le roi Hérode. Avec des voix fraiches et presque spontanées, des enfants se manifestent par quelques questions et exclamations. L'histoire de *Moïse* est la plus vivante ; celle de *David* reste un peu guindée, elle aurait pu faire appel à quelques effets discrets d'écho ou de bruitage.

Abraham, Père des croyants, traduction, interludes musicaux et réalisation J. Gelineau. 1 disque 33 t. 30 cm. artistique, *Studio S.M. 33-37*. Grand Prix du Disque 1958.

Dans son principe et dans sa réalisation cet enregistrement est totalement différent de tous les autres. Le P. Gelineau s'en explique lui-même dans une note d'avertissement : "A travers l'homme, auteur ou acteur, *Dieu parle*. L'art du conteur ou du lecteur est haussé en action quasi-liturgique. Effets oratoires, nuances psychologiques, interprétations humaines doivent ici s'effacer dans une *transmission sacrée* des paroles rituelles. *Lire la Bible est une célébration*. Ses lecteurs, volontairement anonymes, remplissent un *ministère*".

Ainsi, point de riche décor musical, mais juste ce qu'il faut pour situer l'action, une brève sonnerie de trompette (bataille des rois), une mélodie de flûte (Abram en Egypte), le chant d'un verset de *psaume* (Melchisédech) ou du *Magnificat* (naissance d'Isaac). Pas d'interprètes professionnels, quitte à perdre un peu sur la qualité formelle de la diction, mais des voix sensibles à la proclamation liturgique. Enfin, point de résumés historiques ni de commentaires, mais le texte nu de la *Genèse* (retraduit sur l'hébreu pour lui restituer son style oral et la vivacité des dialogues), et celui des *évangiles* ou des *épitres* (par exemple Jean 8. 56-58, Gal. 3. 6-9, Hbr. 11. 17-29) donnant aux événements la plénitude de leur signification dans la perspective chrétienne . Ces rapprochements de l'Ancien et du Nouveau Testament, très impressionnants, font saisir l'unité du témoignage biblique. A ce titre cet enregistrement est exemplaire. Les meilleurs disques bibliques suivront cette voie, et l'on peut imaginer déjà quels services ils rendront aux pasteurs et catéchètes, et quel contact vivant avec la Parole de Dieu ils donneront aux fidèles. On attend avec impatience le *Jonas* que le Studio S.M. annonce dans cette même collection.

L'extrême sobriété des moyens donne une certaine austérité à cette réalisation, mais aussi une singulière grandeur. Il y aura d'ailleurs avantage à écouter ou faire entendre ce disque par sections. Dix séquences sont découpées, chacune est commentée sur la pochette avec précision (références des textes en tête) et séparée sur le disque par un sillon de repérage. Tout a donc été prévu pour en faire à l'occasion un instrument de travail.

David et les ours, histoire biblique racontée par Pierre Bertin, texte du R.P. Cocagnac ; 2ème partie de la face A du disque *ARC EN CIEL* (*Jéricho*-Centre du disque chrétien, 31 bd de Latour-Maubourg, Paris 7e).

Sous le nom de *JERICHO-Centre du disque chrétien*, trois organismes de librairie et de presse catholiques (Les Editions du Cerf, Radio-Cinéma-Télévision, et La Vie Catholique Illustrée) lancent une nouvelle marque, en adoptant la formule des Guildes et Clubs de disques : vente directe, envoi postal, et *disque de propagande* avec droit de retour. Celui-ci donne "quatre œuvres complètes" sous le générique évocateur d'*ARC EN CIEL* ; chacune introduit les quatre collections futures : *Cantiques et chansons* (ici, une nouvelle chanson du P.Cocagnac, "La prise de Jéricho", ni pire ni meilleure que les précédentes), *Témoins de Dieu* (avec une évocation en forme de reportage sur le Curé d'Ars ; on annonce "St Philippe Néri" qui sera un document intéressant sur la naissance de l'oratorio), *Musiques de gloire et de prière* (représentées dans cet arc-en-ciel par une très courte et belle œuvre de Josquin des Prés, "Ave Vera Virginitas"), *Histoires bibliques*, enfin, qui intéresse particulièrement cette chronique. Une remarque d'ensemble cependant, pour souhaiter une amélioration des qualités techniques, notamment dans la prise de son qui manque de relief ou de présence.

David et les ours, son titre le fait déjà pressentir, se présente plutôt comme un *conte biblique*, librement adapté des passages du *Premier Livre de Samuel* qui rapportent le choix de David parmi les fils de Jessé (16. 1-13 et, sur les ours, 17. 34-37). On regrettera quelques broderies pittoresques qui forcent le texte biblique (notamment l'avarice comme cause principale du rejet de Saül par Dieu) et surtout l'absence du contrepoint néotestamentaire sur les trois thèmes de *l'élection*, du *bon berger* (pourtant bien signalés dans la courte notice de présentation) et de *Bethléem*. C'était pourtant un sujet en or ! La réalisation dans ce sens aurait été plus délicate et périlleuse. On a précisément l'impression ici d'une solution de facilité, avec un texte trop coloré, un récitant éblouissant, deux chansons amusantes de style populaire, une musique descriptive à souhait, qui ne peuvent manquer d'évoquer une sorte de "Pierre et le loup" biblique... Dans ce genre la réussite est certaine, mais on peut souhaiter pour l'avenir de

cette collection des réalisations plus denses. Déjà sont annoncés deux nouveaux titres, en préparation (*Héliodore* chassé du temple ; la naissance de *Samuel* et la visitation).

Psaumes, lus par Jean-Pierre Fasnacht, et *Prières de la Bible*, idem, 2 disques 45 t., *Déva 45 G* et *45 L* (Le disque évangélique, 130 bd de l'Hôpital, Paris 13e).

Simple lecture (traduction Segond), destinée à la *piété* personnelle plus qu'à l'instruction biblique. La diction est précise, la voix bien timbrée, sobre dans les psaumes (23, 139, 51, 121, 104), déclamatoire dans les prières (Moïse, Jonas, Daniel, et sur la 2ème face trois prières des évangiles) dans un style revivaliste. La notice définit d'ailleurs la prière d'une façon singulièrement diffuse comme "l'effort affectif de l'homme qui se tend vers le divin". Il y aurait un bon disque à faire sur la prière comme dialogue et combat avec le Dieu vivant (intercession d'Abraham, la veuve importune, etc.).

Paroles de Vie, collection d'extraits des Evangiles, dirigée par le R. P. Laval. 4 disques 33 t. 30 cm. médium, *Decca*.

1 Ev. selon *SAINT MARC*, avec Fernand Ledoux, *163. 652*.
2 Ev. selon *SAINT JEAN*, avec Jean Debucourt,*163. 672*.
3 Ev. selon *SAINT MATTHIEU*, avec Raymond Rouleau, *163. 702*.
4 Ev. selon *SAINT LUC*, avec Madeleine Renaud et Jean-Louis Barrault, *163.759*.

Quatre disques très différents les uns des autres, qui donnent à penser que leur initiateur a cherché sa voie, expérimenté plusieurs formules, reconnu les impasses et finalement abouti à la réalisation parfaite de l'Evangile selon *SAINT LUC*. Un point commun : ni résumés, ni textes de liaison, mais une bonne anthologie de chaque évangile (dans la traduction de la Bible de Jérusalem), la *Passion* occupant généralement toute la deuxième face. Une critique commune aussi : les références de ces morceaux choisis ne sont pas indiquées sur les pochettes, et la gravure des disques n'a pas séparé des plages correspondant aux principales sections du texte (sauf pour l'Evangile de *SAINT JEAN*). Ces deux facilités de repérage sont pourtant à ne pas négliger, puisqu'une écoute partielle est souvent nécessaire dans l'utilisation de tels disques.

L'Evangile selon *SAINT MARC* est un premier essai maladroit. Un récitant énonce de la même voix monocorde les titres de chapitre (tout à fait superflus) et, sans transition, le texte de la péricope. Fernand Ledoux est bien peu dans le ton des paroles du Christ. Aucune ponctuation sonore. L'ensemble, malgré une certaine dignité, est d'une grande sécheresse.

Les voix sont déjà meilleures dans l'Evangile selon *SAINT JEAN*, dans une ambiance recueillie qui lui convient bien. Les titres (toujours inutiles) sont dégagés du texte qui "respire" mieux. Mais surtout on a introduit un fond sonore pour le grand récit de la passion et de la résurrection, avec le chant grégorien de la Semaine Sainte, exécuté par les bénédictins de Solesmes. Il semble qu'on ait ainsi cherché à donner à cette lecture solennelle de la *Passion* un style para-liturgique. Mais au lieu de plaquer le récit sur un arrière-plan de chant presque continu, il aurait mieux valu faire dialoguer les deux modes d'expression et demander au chant de prolonger la *méditation* des mystères énoncés par le récit (par exemple après la mort sur la croix, où l'on attendrait ce commentaire liturgique *priant*).

Raymond Rouleau (réalisateur, et bon interprète des paroles de Jésus) a opté pour une conception radicalement différente, avec l'Evangile selon *SAINT MATTHIEU*. N'aurait-il pas voulu secouer la torpeur des habitudes et redonner une vie *actuelle* à des récits trop connus ? Pour cela rien n'est ménagé : les interprètes "jouent" leur rôle de façon réaliste, le narrateur se fait pathétique, les effets sonores (chambre d'écho, musique concrète) se multiplient, et Jean-Jacques Grünenwald se dépense au grand orgue. Il y a des excès manifestes où l'hypertrophie théâtrale et l'envahissement du bruitage caricaturent le texte (Jean-Baptiste hurle littéralement dans sa prédication du repentir, la tentation du Christ se réduit presqu'à une démonstration de musique concrète, etc.). Mais la tentative reste intéressante et incontestablement originale. Il faut surtout entendre le récit de la *Passion*, depuis l'arrestation de Jésus jusqu'au crucifiement, traité dans le style d'un "reportage en direct". La fidélité littérale au texte est entière, mais toute une atmosphère passionnée est reconstituée, bruits

de pas, murmures, exclamations, rires des soldats, huées et sifflets de la foule. L'effet de choc est certain, une telle version fera prendre conscience de ce que représentait *humainement* la passion, dans le concret.

A l'opposé la réalisation de l'Evangile selon *SAINT LUC* porte la marque de l'authenticité *spirituelle* la plus sûre. Cette étonnante perfection tient, sans nul doute, autant à l'humilité qu'à la science des interprètes et du musicien. De très grands talents sont mis *au service du texte évangélique* avec une sobriété, une discrétion exemplaires. Par surcroît on a choisi de présenter sur le même disque deux solutions très différentes de mise en valeur du texte. La première face est toute d'intimité. Madeleine Renaud est une narratrice admirable, méditative et fervente ; deux ou trois autres voix seulement interviennent, avec la même retenue, Jean-Louis Barrault sur les paroles du Christ (il faut l'entendre dans le Notre Père, épreuve difficile entre toutes). MAURICE JARRE a composé la musique avec une merveilleuse économie de moyens ; trois voix de femmes *a cappella* vocalisent sur un seul mot, en rapport avec le texte ainsi commenté (*Gloria*, pour la nativité ; *sanctus*, après l'appel des quatre premiers disciples ; etc.). Le disque s'ouvre par un *alleluia* d'une extrême pureté qui prolonge ses arabesques sous le récit de l'annonciation, contribuant d'emblée à créer une atmosphère de joie et de prière.

Pour la *Passion* (deuxième face) l'impossible a été tenté, et réussi ! Au moment où l'évangile s'anime de multiples personnages et de répliques entrecroisées (qui se prêtent soit à la reconstitution dramatique, soit à la lecture liturgique à plusieurs voix), les réalisateurs choisissent la voie étroite. Jean-Louis Barrault devient *l'unique récitant*, lourde mission dont il s'acquitte avec une intelligence pénétrante du texte. En contraste la partition musicale de Maurice Jarre prend une place importante, purement orchestrale, d'écriture moderne fort intéressante, en surimpression presque continue. On reconnaîtra l'auteur des *musiques de scène* du Théâtre National Populaire ; c'est bien un parti semblable qui est adopté ici, comme pour défier la difficulté. En fait on pourra bien regretter une certaine inadaptation de la musique au texte, au début, notamment pendant la prière du Christ au Mont des Oliviers ; mais plus loin la partition devient au contraire si proche du récit qu'elle fait corps avec lui, et nous entraîne dans une marche pesante et douloureuse sur les chemins du Christ avec Simon de Cyrène. Là, une fois de plus, se réalise le miracle de la transmission *sacrée* du message de l'Evangile au travers de moyens *profanes*, moyens humbles (parce qu'ils sont des serviteurs inutiles) mais moyens efficaces (le fruit des "talents" que le Seigneur confie aux siens).

Nativité, choix de textes lus par Jean-Pierre Fasnacht, accompagnés par Madeleine Pedon, harpiste. 1 disque 45 t., *Déva 45 N* (Le disque évangélique, 130 bd de l'Hôpital, Paris 13e).



Bonne lecture des textes de la Nativité (traduction Segond), discrètement et joliment ponctués par quelques mesures de harpe. L'idée est excellente d'avoir fait précéder la narration dûe aux *évangélistes* Luc et Matthieu, par l'annonce qu'avaient faite de ces événements les *prophètes* Jérémie, Esaïe et Michée. Cette sobre réalisation est à placer en tête de la série biblique, modeste et inégale, des disques *Déva*.

La Nativité, extrait de l'Evangile selon saint Luc, lu par Reine Lorin. 1 disque 45 t., *Lumen LD 1-506*.

Une lecture de *Luc 1.26-55* et *2.1-20* qui reste totalement en dehors du mystère et se présente comme un morceau de diction déclamatoire. Pas d'illustration sonore. Sur la deuxième face, un conte de Noël sur le même ton.

Paraboles de Jésus, lues par J.-P. Fasnacht et Cl. Roy. 1 disque 45 t., *Déva 45 R*. (Le disque évangélique, 130 bd de l'Hôpital, Paris 13e).

Six paraboles parmi les plus connues (le semeur, le samaritain, la brebis perdue, le pharisien et le publicain, les dix vierges, l'enfant prodigue), séparées par de maladroites interventions au piano. Il aurait mieux valu choisir une ou deux paraboles et faire autour de ce *thème* un montage biblique.

Saint Paul, textes réunis, traduits et présentés par le chanoine OSTY, lus par Jean Davy. 1 disque 33 t. 25 cm. artistique, ***Encyclopédie sonore 270 E 046 Duc. Thom.*** (Librairie Hachette, département disques, 116 bis Champs-Elysées, Paris 8e)

Anthologie de textes pauliniens, rapprochés les uns des autres en un montage habile, répartis sous divers titres, commentés dans un livret de notes abondantes avec références. La présentation est austère ; la voix de Jean Davy est bonne, réserve faite de quelques intonations théâtrales ou curieusement ecclésiastiques ! Ce disque n'est d'ailleurs pas destiné à être écouté d'une traite. Toutes les facilités sont données pour le faire servir à *l'étude*, mais on peut douter de la supériorité de l'audition sur la lecture des yeux dans ce cas là.

Cours biblique, réalisé par l'Institut biblique européen. 1 disque 33 t. 30 cm. ***CIDE S 334*** (Centrale Internationale du Disque Evangélique, 47 rue de Clichy, Paris 9e ; ou 11 avenue Druey, Lausanne).

La recension systématique de tous les enregistrements bibliques nous amène seule à parler de cette production consternante. Sur le plan de la technique (prise de son, gravure et usinage) on n'est même pas au niveau de l'amateurisme moyen ; cela est indigne, comme le serait l'édition négligée d'une brochure sur papier journal maculé ; si l'on veut user des techniques modernes de diffusion la moindre des exigences serait d'apprendre à s'en servir correctement. Quant à ce "Cours biblique" lui-même, il est d'une indigence peu commune. Un dialogue artificiel et ampoulé, entre le maître et l'élève, énumère une série de lieux communs sur la Bible (face 1) et la Foi (face 2). La preuve est faite pourtant, par tant d'autres réalisations, qu'un enseignement solide peut être donné par le disque sur la Bible, rendue vivante, présente, attrayante. Ici nous avons seulement le pauvre écho de méthodes périmées. Une marque qui a pris un nom si ambitieux se doit, pour acquérir quelque crédit et rendre de réels services, de faire paraître des disques de bonne tenue, en commençant par rayer de son catalogue ceux qui manifestement la desservent.

R.G.

Célébrations

Bible et Liturgie, célébration en la Cathédrale de STRASBOURG, au Congrès du *Centre de Pastorale Liturgique*, le 27 juillet 1957. 1 disque 33 t. 30 cm. artistique, ***Studio S.M. 33-50*** et 1 disque 45 t., ***S.M. 433-50***, encarté dans la même pochette.

Consécration de l'église Saint-Pie X, enregistrement effectué à LOURDES lors des cérémonies des 24-25 mars 1958. 1 disque 33 t. 25 cm., ***Philips P 76 158 R.***

Lourdes, livre-disque, texte du R.P. Gabel, photos Yan, documents sonores de pèlerinage. 45 t., ***Philips E 1 E 09 138.***

De tels disques sont des *documents*, enregistrés au cours de célébrations liturgiques. On ne saurait donc en attendre une perfection formelle ; la prise de son est difficile dans un grand vaisseau où chœur, officiants, assemblée, orgue, croisent leurs voix plus ou moins assurées. Leur valeur est dans leur *authenticité*.



On sera particulièrement sensible à cet accent de vérité dans la célébration de *Strasbourg*, qui recueille les fruits du renouveau liturgique et biblique du catholicisme français. Cette "vigile du 7e dimanche après la Pentecôte" se déroule tout entière en français, sur le thème de *la Parole de Dieu*. Des milliers de voix reprennent les antiennes, les refrains, les répons, et cette unanimité dans la ferveur constitue un beau témoignage de prière commune.

Les meilleurs moments de la cérémonie de consécration à *Lourdes* sont au contraire dûs à une seule voix, celle du Cardinal RONCALLI, très priante dans la liturgie, familière dans les allocutions en français. Le reste se passe dans une certaine confusion ; il y a du bruit, des chants bien médiocres ; la voix du commentateur en surimpression accentue le style d'un *reportage* radiophonique. Les illustrations sonores du petit livre-disque forment un pot-pourri de cantiques et de cérémonies populaires, *imagerie* peu convaincante.

R.G.

Orgue

Les grandes orgues : SILBERMANN, œuvres de BOYVIN, DU MAGE, COUPERIN et GRIGNY, interprétées par Noëlie Pierront et Paul Nardin aux orgues d'*Ebersmunster* et de *Marmoutier*. 33 t. 30 cm. artistique, *Studio S. M. 33-45.*

J. S. BACH, *Partita en ut mineur* "O Gott, du frommer Gott", interprétée à l'orgue de Marmoutier par Noëlie Pierront. 33 t. 25 cm. médium, *Studio S. M. 33-46.*

Une nouvelle collection du STUDIO S. M. va se consacrer à la présentation d'orgues de valeur, caractéristiques des diverses factures au cours des siècles. Voici, pour ouvrir cette série, deux témoins de la facture du XVIII° siècle en Alsace, combien attachants, bien qu'ils ne soient pas tout à fait des "stradivarius" de l'orgue. La gravure nous en restitue le charme subtil et l'éclatante fraicheur, et nous transmet la belle résonnance de l'église baroque d'Ebersmunster.

J. S. BACH, *Cinq Chorals du Petit livre d'orgue*, et BACH, BUXTEHUDE, WALTHER, ZACHOW, *Cinq Chorals de Noël*, interprétés par Marie-Louise Girod. 33 t. 25 cm. artistique, *Déva M 14* (Le disque évangélique, 130 bd de l'Hôpital, Paris 13°).

Chorals, Psaumes, Cantiques, variations à l'orgue par MARIE-LOUISE GIROD. 33 t. 25 cm., *Déva M 10.*

Il semble bien qu'on ait eu, avant tout, le louable souci d'*édifier*. On a retenu pour cela toute une série de chorals de Bach et d'Allemands du XVIII° siècle, présentés avec tenue. Prise de son et gravure sont correctes. Quant aux "variations" de Marie-Louise Girod, ce sont des improvisations brèves, précédant ou concluant l'exposition d'une strophe de Psaume ou de cantique, parmi les plus classiques de l'hymnologie protestante. On ne leur demandera pas plus qu'elles ne veulent ni ne peuvent donner.

J.-L. J.

Polyphonie

JOSQUIN DES PREZ, *Missa Hercules dux Ferrariæ*, par les Chanteurs de Saint-Eustache, dir. R.P. Martin. 33 t. 30 cm., *Lumen AMS 4* .

Une œuvre très attachante qui témoigne de la prodigieuse efflorescence de la polyphonie liturgique en France à la fin du XV° siècle, une interprétation remarquable d'homogénéité et de finesse, une présentation luxueuse en album accompagné d'une monographie de haute valeur, tout dans ce premier disque contribue à placer la nouvelle collection de *Lumen* sous le signe de la qualité.

Ces *Archives sonores de la Musique Sacrée* "se proposent de recueillir en des versions exemplaires les œuvres maitresses jalonnant dix-neuf siècles de civilisation chrétienne", et veulent ainsi "constituer une base de recherche" à l'usage des responsables de la musique sacrée. Le plan de la collection, dirigée par CARL DE NYS, fait apparaitre l'ampleur remarquable de cet inventaire. Onze sections sont prévues. Auprès de la *polyphonie a capella* (que ce premier disque illustre si brillamment) et de la *musique d'orgue* par exemple, notons avec un particulier intérêt *les sources* (Israël ; monde païen, grec, latin et asiatique) et à l'autre extrême *le chant religieux populaire* (si important à l'heure actuelle) ou *la musique en pays de mission.*

D'emblée cette collection fait la preuve de ses qualités, elle mérite d'être suivie avec une très grande attention.

Exsultate, motets polyphoniques du XVI° siècle pour chœur d'hommes, œuvres de HANDL, JOSQUIN DES PREZ, LASSUS, VAN BERCHEM, VIADANA, VICTORIA, par la Schola des Pères du Saint Esprit, dir. R.P. Deiss. 33 t. 25 cm. artistique, *Studio S.M. 33-41.*

Georges Migot, *Le Petit Evangéliaire*, neuf chœurs a capella, par les Chanteurs Traditionnels, dir. Marc Honegger. 33 t. 25 cm. artistique, *Studio S.M. 33-51.*

Deux disques excellents du *Studio S.M.* servis par une interprétation hors de pair, deux styles à quatre siècles d'intervalle, un seul hommage de musiciens chrétiens à la louange de leur Seigneur.

Dans la présentation des *Motets*, le P. Deiss insiste, à juste titre, sur la double qualité de ces œuvres, musicale et *liturgique* : "C'est le culte seul qui leur donne vie et raison d'être", car c'est "pour le service de Dieu et l'édification des fidèles" qu'elles furent écrites. Dans l'exécution musicalement exemplaire qu'il dirige, on sera sensible à cette "présence" de la prière, si communément évacuée quand de tels chefs-d'œuvre sont traités en pièces de musée ou de concert.

De son côté, avec un semblable souci d'édification, Georges Migot définit lui-même son œuvre comme un "*catéchisme* en action". Hors du culte, mais dans l'esprit d'une liturgie de la Parole, il brosse une fresque en neuf tableaux de la vie du Christ, depuis l'*Annonciation* jusqu'à la *Résurrection*. Rien d'un "chromo" Saint-Sulpice ni d'une image d'Ecoles du Dimanche ! Cette peinture refuse l'effet facile, et ce catéchisme très dense demande à être écouté par des oreilles averties.

R. G.

Psaumes et Chorals de la Réforme

DISCOGRAPHIE DE LA MAITRISE DE L'ORATOIRE, dir. H. Hornung, à l'orgue M.-L. Girod :

Psaumes et Chorals, face A du disque "Soli Deo Gloria" (face B : un office quotidien à *TAIZE* — Grand Prix du disque 1955). 1 disque 33 t. 30 cm. artistique, *Studio S. M. 33-19.*

Louange et Prière, Psaumes, Chorals et Cantiques. 2 disques 33 t. 17 cm., *Erato LDE 1070/71.*

Chorals et Psaumes. 1 disque 33 t. 25 cm. artistique, *Déva M 6* (Le disque évangélique, 130 bd de l'Hôpital, Paris 13e).

Chorals de la Passion selon Saint-Jean, avec orchestre. 1 disque 33 t. 25 cm. artistique, *Déva M 9.*

L'enregistrement du *Studio S. M.* reste l'un des meilleurs de l'Oratoire, tant par le choix des œuvres (réparties selon le plan de l'année liturgique) que par la qualité de l'interprétation et de la prise de son (réserve faite du soliste emphatique dans le Psaume 22). Le recueil de chant des Eglises protestantes de France, *LOUANGE ET PRIERE*, a fourni six numéros (dans l'ordre : 90, 109, 4, 117, 132, 289).



Sous le nom de ce recueil, *Erato* présente douze numéros (*I*. 319, 18, 11, 372, 370, 42. *II*. 101, 204, 108, 22, 63, 69). La qualité vocale est bonne, mais on regrette certains excès de l'interprétation : accentuation du rythme des Psaumes aux dépens du chant mélodique, et surtout — d'une façon générale — abus des contrastes dans le volume sonore. Une nuance *piano subito* n'a pas sa place dans une interprétation liturgique, ni certaines manières de détailler les syllabes d'un mot. La sobriété a plus de grandeur, on en trouve la preuve dans la bonne exécution du Psaume 138 (n° 63 "Il faut, grand Dieu"), énergique dans son bel unisson (avec les voix d'hommes au premier plan) dont la continuité n'est rompue que par une seule nuance malheureuse. La technique d'enregistrement est excellente.

Le premier disque présenté par *Déva* n'est pas sans originalité. Sur les mélodies de Chorals et de Psaumes qui nous sont connues, il nous offre les réalisations musicales que le XVIe siècle leur a données, Cruger, Hassler, Prætorius et Vulpius pour les Chorals, Goudimel pour les Psaumes. Cette dernière face est de beaucoup la plus intéressante, en montrant les trois façons

dont la mélodie de Psaumes était traitée : à l'*unisson* au cours du culte (très belle exécution du Psaume 47) ; à *quatre parties*, note contre note, "pour s'esjouir en Dieu ès maisons" (admirable exemple du Psaume 137, où l'on regrette seulement que le ténor, auquel appartient la mélodie, ne ressorte pas) ; et enfin sous forme de *motet* polyphonique destiné à un chœur exercé. Il faut avouer que ces dernières versions sont les moins convaincantes, en partie à cause d'une exécution par trop scandée. Les Psaumes 6 et 77 sont donnés avec l'harmonisation du recueil "Louange et Prière" (n° 4 et 30) qui pâtit singulièrement du voisinage avec les versions originales. Deux réserves d'ensemble : la technique d'enregistrement et de gravure n'est pas à la hauteur de la série dite "artistique" (un ronflement permanent se découvre dans les silences), et la pochette se contente d'énumérer les titres, sans aucune notice.

La maîtrise de l'Oratoire n'était pas dans ses meilleurs jours pour enregistrer les beaux chorals de la *Passion selon Saint-Jean*, ni sans doute renforcée de ses meilleures voix comme aux soirs de concerts. C'est une honorable démonstration de chœur paroissial. La prise de son est d'ailleurs très confuse et empâte l'arrière fond instrumental. La deuxième face du disque est plus heureuse, avec Marie-Louise Girod à l'orgue dans la *Partita "O Dieu Saint"* (O Gott, du frommer Gott) de J.-S. BACH.

Hymnes a cappella, œuvres de BACH, SCHUTZ, GESIUS, PHILIBERT JAMBE DE FER, etc., par le Chœur des Jeunes de l'Eglise Nationale Vaudoise, dir. A. Charlet. 33 t. 25 cm., *CIDE N 335* (Centrale Internationale du Disque Evangélique, 47 rue de Clichy, Paris 9e ; ou 11 avenue Druey, Lausanne).

Le *Chœur des Jeunes* est une bonne formation, bien dirigée ; et l'on sent un travail préparatoire consciencieux, trop attentif peut-être au détail ciselé ; on aimerait des plans plus larges, une atmosphère plus détendue. Ces œuvres semblent uniquement préparées pour le concert (ou pour sa forme la plus subtile et la moins défendable, le culte solennel), au détriment de la *fonction* liturgique qu'elles devraient avoir. Plus d'attention en ce sens aurait permis d'éliminer de ce "programme" un *Notre Père* final, d'une écriture musicale dissonnante du plus mauvais goût et d'un pathétisme fort déplacé. Cette réserve faite, dans le genre "récital religieux" c'est une réalisation sympathique, actuellement le seul disque à mettre au crédit de l'organisme distributeur.

R.G.

"VERBUM CARO" — 1er Trimestre 1959 - N°1 — IMPRIMERIE DE TAIZÉ
(N° Immatriculation C. P. P. 33.505)